This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023713 0

# EINLEITUNG

IN DIE

# PHILOSOPHIE

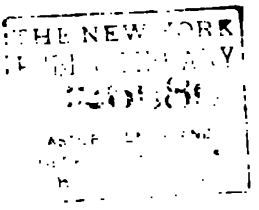
VON

WILHELM WUNDT

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1901




*Alle Rechte, insbesondere der Übersetzung, vorbehalten.*

# VORWORT.

Die folgende Einleitung in die Philosophie ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser während einer Reihe von Jahren an der Universität Leipzig gehalten hat. Eine Vorlesung dieser Art, die, für Anfänger bestimmt, einen abgeschlossenen Stoff behandelt, pflegt nach meinen Erfahrungen dem Vortragenden selbst jenen Genuss, der es ihm ermöglicht den Stoff auch Andern genießbar zu machen, nur so lange zu gewähren, als er die Neigung in sich fühlt, jedesmal wieder das Ganze neu zu formen oder mindestens in einzelnen Theilen umzugestalten. Beginnt diese Neigung abzunehmen, so darf er dies vielleicht als ein Zeichen dafür ansehen, dass es zweckmäßig sei, entweder mit dem Gegenstand überhaupt abzuschließen oder ihn nach einem von dem bisherigen völlig abweichenden Plan zu behandeln. In diesem Sinn übergebe ich daher diese Vorlesungen, nachdem ich sie voraussichtlich zum letzten Mal gehalten habe, ihrem wesentlichen Inhalt und Gedankengang nach der Oeffentlichkeit. Sie sind niemals genau so gehalten worden, wie sie hier gedruckt stehen. Denn in der Hauptsache sind sie Niederschriften, die nach dem Vortrag im Laufe des letzten Semesters von mir gemacht wurden, wobei dann

natürlich manches wegblieb, was zur Erläuterung der mündlichen Rede nützlich sein mochte, während umgekehrt in der schriftlichen Darstellung da und dort ergänzende Ausführungen hinzukamen.

Dass Plan und Zweck dieser Einleitung in die Philosophie von den unter dem gleichen Titel erschienenen trefflichen Arbeiten von Paulsen, Külpe und Jerusalem, die wir den letzten Jahren verdanken, wesentlich abweicht, wird der sachkundige Leser leicht erkennen. Während die genannten Werke, bald mehr unter Voranstellung der eigenen Ueberzeugungen, bald vorzugsweise in der Form einer kritischen Beleuchtung der verschiedenen Standpunkte, vorzugsweise eine Schilderung des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie geben, wählt die folgende Darstellung ausschließlich den Weg der geschichtlichen Orientirung. Sie versucht zu zeigen, wie die Philosophie selbst, und wie die philosophischen Probleme entstanden sind, um hierdurch zu einem systematischen Studium dieser Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Verfassung vorzubereiten. Dabei vermeidet sie trotz ihres historischen Charakters grundsätzlich, auf diejenige Seite der Geschichte der Philosophie näher einzugehen, die nach der Meinung des Verfassers deren specifische Bedeutung ausmacht, nämlich auf die Beziehungen zu der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens überhaupt, wie es in der Geschichte der positiven Wissenschaften seinen Ausdruck findet. Diese Beziehungen bleiben hier im Hintergrund, oder sie werden doch nur andeutend berührt, um den inneren Zusammenhang der philosophischen Gedankenentwicklungen und mittelst dieser die künftigen Aufgaben der Philosophie um so deutlicher hervortreten zu lassen. Alles das, was der Philosophie als solcher, sei es als dem Ganzen einer Weltanschauung, sei es ihren einzelnen Disciplinen zugehört, schließt dagegen diese Einleitung principiell von sich aus. Sie will nur bis zur Schwelle

der Philosophie führen, verzichtet aber darauf, über diese Schwelle selbst zu treten, insoweit nicht die Folgerungen, die aus dem bisher Erreichten und Erstrebten auf die Zukunft gezogen werden können, da und dort einen vorausschauenden Blick gestatten.

Hiermit ist zugleich angedeutet, dass dieses Buch nicht den Anspruch erhebt, eine Einführung in jede mögliche Philosophie zu sein. Vielmehr wird ja gerade der Weg der geschichtlichen Orientirung, den es einschlägt, solche Richtungen außer Frage stellen, die schon durch die bisherige Entwicklung beseitigt erscheinen. Ueberdies will ich gerne bekennen, dass ich es in der Wissenschaft wie im Leben von vornherein für unmöglich halte, irgend jemandem den Weg zu einem Ziele zu zeigen, das man selber nicht kennt. In diesem Sinne möchte ich daher diese Schrift nicht bloß als eine Orientirung über Aufgaben, Entwicklung und Hauptprobleme der Philosophie überhaupt, sondern speciell als eine historische und kritische Vorbereitung zu jener Behandlung der Philosophie betrachtet wissen, die auf den Zusammenhang derselben mit den positiven Wissenschaften das Hauptgewicht legt. Darum hoffe ich, dass sich das vorliegende Buch besonders auch solchen Lesern, die von den einzelnen Wissenschaftsgebieten herkommen, bei der Beschäftigung mit allgemeinen erkenntnisstheoretischen, metaphysischen und ethischen Fragen nützlich erweise.

Die Litteraturangaben, die ich den einzelnen Abschnitten oder Paragraphen beigefügt habe, machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es schien mir aber namentlich im Interesse des Anfängers wünschenswerth, wenigstens die Hauptquellen anzuführen, sowie die historischen Bearbeitungen, in denen er eingehendere Belehrung über manches, worüber ich mich auf Andeutungen beschränken musste, finden kann. Ich habe hierbei, um Wiederholungen zu vermeiden, die Citate

derart vertheilt, dass dem Abschnitt über die geschichtliche Entwicklung der Philosophie Angaben über die wichtigsten geschichtlichen Darstellungen, und dem über die Hauptrichtungen der Philosophie solche über die Werke der Philosophen selbst beigefügt sind.

Leipzig, im März 1901.

**W. Wundt.**

# INHALT.

## Erster Abschnitt.

## Die Aufgabe und das System der Philosophie.

### I. Die Aufgabe der Philosophie.

Seite

§ 1. **Definitionen der Philosophie** . . . . . 1

1. Die Philosophie als allgemeine Wissenschaft definirt. 2. Empirische Begriffsbestimmungen: Erkenntniss- und Morallehre. Psychologische Auffassung. 3. Die Philosophie als Güterlehre. 4. Verbindung der theoretischen mit der praktischen Aufgabe in den großen Systemen der Vergangenheit. Allgemeiner Zweck der Philosophie. 5. Der Kampf der Weltanschauungen. Logische und ethische Motive. 6. Doppelte Fragestellung.

§ 2. **Philosophie und Wissenschaft** . . . . . 10

1. Geschichtliche Wandlungen des Begriffs der Philosophie. 2. Das Alterthum. 3. Die christliche Philosophie. 4. Die Neuzeit. Vorherrschaft bestimmter Einzelgebiete. 5. Zweifel an dem Fortbestand der Philosophie: die Philosophie als »Gedankendichtung« und als historisch gewordene Wissenschaft. 6. Zustand der neuesten Philosophie. Die philosophischen Probleme innerhalb der Einzelwissenschaften. 7. Die zwei Hauptprobleme der Philosophie. 8. Definition der Philosophie nach ihrem Verhältniss zu den Einzelwissenschaften.

§ 3. **Philosophie und Religion** . . . . . 20

1. Allgemeine Beziehungen der wissenschaftlichen zur religiösen Weltanschauung. 2. Einfluss der Philosophie auf die Religion bei den Griechen. 3. Die Philosophie im Dienste des christlichen Dogmensystems. 4. Wechselwirkungen zwischen Philosophie und Religion in der Neuzeit. 5. Kants Theilung und Versöhnung der Gebiete. 6. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Schleiermacher

Seite

und Hegel. 7. Die neuere Theologie. Allmähliche Einreihung derselben unter die positiven Einzelwissenschaften. 8. Allgemeines Schlussergebniss.

§ 4. **Philosophie als Güterlehre** . . . . . 30

1. Irrige Auffassung des Verhältnisses der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. 2. Die Werthurtheile kein specifisches Eigenthum der Philosophie. 3. Die Philosophie als angeblich absolute Werthwissenschaft. 4. Logik, Ethik und Aesthetik als vermeintlich reine Normwissenschaften. 5. Allgemeine Stellung des Werthbegriffs in der Philosophie. 6. Uebergang zum Folgenden.

## II. Die Classification der Wissenschaften.

§ 5. **Geschichtliche Uebersicht der hauptsächlichsten Classificationsversuche** . . . . . 40

1. Platonische Eintheilung. 2 Aristotelisches System. 3. Baconisches System. 4. D'Alemberts Reform des baconischen Systems. 5. Die dualistischen Eintheilungen Benthams und Ampères. 6. Entwicklung des Begriffs der Geisteswissenschaften. Hegels Encyklopädie. 7. Auguste Comtes monistische und lineare Anordnung. 8. Spencers Classification. 9. Stuart Mill.

§ 6. **Die drei Gebiete der Einzelwissenschaft** . . . . . 61

(Mathematik, Naturforschung und Geisteswissenschaften.)

1. Umstrittene Stellung der Mathematik und der Geisteswissenschaften.

a. Stellung der Mathematik . . . . . 61

2. Die Mathematik als Hülfswissenschaft. 3. Eigenartige Aufgaben der Mathematik. 4. Charakter der mathematischen Begriffsbildung.

b. Natur- und Geisteswissenschaften . . . . . 65

5. Zweifel über das Verhältniss beider. 6. Die Geisteswissenschaften als Geschichtswissenschaften. 7. Reguläres und singuläres Geschehen als angebliche Unterscheidungsmerkmale der Natur und Geschichte. 8. Die Geisteswissenschaften als »Culturwissenschaften«. 9. Zusammengehörigkeit der Geisteswissenschaften. 10. Ihr Verhältniss zur Psychologie.

§ 7. **Classification der Einzelwissenschaften** . . . . . 74

1. Allgemeine Eintheilung in formale und reale, und dieser in Natur- und Geisteswissenschaften. 2. Scheidung der realen Wissenschaften nach Vorgängen und Gegenständen (Erzeugnissen). 3. Entstehungs- und Entwicklungsvorgänge. 4. Allgemeine Uebersicht. 5. Einflüsse praktischer Arbeitstheilung. 6. Geschichtliche und logische Aufeinanderfolge der Gebiete.

Seite

§ 8. **Systematische Eintheilung der Philosophie** . . . . . 79

1. Veränderte Stellung der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. 2. Allgemeine Gesichtspunkte der Eintheilung. Erkenntnisslehre und Principienlehre. Ihre Stellung zur Psychologie. 3. Stellung der Geschichte der Philosophie. 4. Eintheilung der Erkenntnisslehre. 5. Gliederung der Principienlehre. 6. Allgemeine Uebersicht.

---

# Zweiter Abschnitt.

## Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie.

### I. Die Philosophie der Griechen.

§ 9. **Allgemeine Entwicklung der griechischen Philosophie** 86

1. Mythologie und Philosophie. 2. Autochthoner Ursprung der griechischen Philosophie. 3. Hauptperioden derselben.

### A. Erste Periode: Zeitalter der Naturphilosophie (7.—5. Jahrh.).

§ 10. **Entwicklung der kosmologischen Speculation** . . . . 89

1. Begriff des Weltstoffs. Thales. 2. Anaximander. Anaximenes. 3. Die Pythagoreer. 4. Die Eleaten und Heraklit. 5. Streben nach abstracterer Gestaltung des Weltbegriffs. 6. Uebergang der makrokosmischen in die mikrokosmische Vorstellung. 7. Qualitative und quantitative Elementenlehre. 8. Gegensatz dualistischer und monistischer Principien. Begriff des Geistes.

### B. Zweite Periode: Zeitalter der universellen Wissenschaftssysteme (5. und 4. Jahrh.).

§ 11. **Entstehung des ethischen Problems** . . . . . 98

(Die Sophisten und Sokrates.)

1. Empirisch-skeptischer und utilitarisch-egoistischer Standpunkt der Sophistik. 2. Sokrates' Wirksamkeit und Lehre 3. Sokratische Schulen.

Seite

§ 12. **Platonische Philosophie** . . . . . 102

1. Verhältniss zu Sokrates. 2. Entwicklung der platonischen Philosophie. 3. Ideenlehre. 4. Lehre von der Seele. 5. Beziehung der Ideen zu den Sinnendingen. 6. Die Weltseele. 7. Ordnung der Ideenwelt. Die Idee des Guten. 8. Tugend- und Staatslehre. 9. Allgemeine Bedeutung der platonischen Philosophie.

§ 13. **Aristotelische Philosophie** . . . . . 111

1. Verhältniss zu Plato. 2. Lehre von Stoff, Form und Substanz. 3. Begriff des immanenten Naturzwecks. Das Zufällige. Princip der Entwicklung. 4. Kosmische Entwicklung. Ewigkeit der Welt. 5. Organische Entwicklung. 6. Theologie. 7. Unsterblichkeitslehre. 8. Veränderte Stellung des Seelenbegriffs. 9. Ethik. 10. Politik. 11. Realismus und Idealismus. Platonische Akademie und peripatetische Schule.

## C. Dritte Periode: Zeitalter des Hellenismus (3. Jahrh. v. bis 3. Jahrh. n. Chr.).

§ 14. **Ethische Richtungen der hellenistischen Philosophie.** 123
(Stoiker, Epikureer, Skeptiker.)

1. Allgemeine Culturbedingungen. 2. Verhältniss der neuen Schulen zur vorangegangenen Philosophie. 3. Verhältniss zur Cultur der Zeit.

a. Stoicismus . . . . . 128

4. Ethik der Stoa. 5. Ihre Metaphysik und Religionsphilosophie. 6. Ihre Naturphilosophie. 7. Zusammenhang der metaphysischen und ethischen Lehren. 8. Erkenntnisstheorie der Stoa.

b. Epikureismus . . . . . 137

9. Verhältniss zum Stoicismus. 10. Ethik Epikurs. 11. Religionsphilosophie. 12. Zusammenhang der ethischen mit den religiösen Lebensanschauungen. 13. Erneuerung und Umbildung der Atomistik.

c. Skepticismus . . . . . 141

14. Theoretische und praktische Stellung des Pyrrhonismus.

§ 15. **Theosophische Richtungen der hellenistischen Philosophie** 142
(Neupythagoreer, jüdische Theosophen, Neuplatoniker.)

1. Zusammenhang mit der Zeit. 2. Begriff der Emanation. 3. Religiöse Grundtendenz der neuplatonischen Systeme. 4. Uebergang in die christliche Philosophie.

## II. Die christliche Philosophie.

Seite

§ 16. **Allgemeine Entwicklung der christlichen Philosophie** 146

1. Verhältniss zur antiken und zur neueren Philosophie. 2. Hauptperioden der christlichen Philosophie.

§ 17. **Philosophie der Patristik** . . . . . 149

1. Bedingungen der philosophischen Gedankenbildung. 2. Rein mystischer Charakter der Glaubensdogmen. 3. Kosmologisches Problem. 4. Theologisches Problem. 5. Ethisches Problem. 6. Augustins Philosophie. 7. Bedeutungswandel der platonischen Ideen und des Seelenbegriffs. 8. Augustins Staatslehre und Geschichtsphilosophie.

§ 18. **Philosophie der Scholastik** . . . . . 160

1. Allgemeine Entwicklung der Scholastik. 2. Charakter ihrer drei Perioden. 3. Erste, theologische Periode. 4. Zweite, aristotelische Periode. System des Thomas von Aquino. 5. Streit der Thomisten und Scotisten. 6. Der Nominalismus. 7. Ausgang der Scholastik.

## III. Die neuere Philosophie.

§ 19. **Culturbedingungen und Hauptperioden der neueren Philosophie** . . . . . 171

1. Der Humanismus. 2. Die Reformation. 3. Die neuere Naturwissenschaft: Mathematik und empirische Naturbeobachtung. 4. Die vier Hauptperioden der neueren Philosophie.

### A. Erste Periode: Zeitalter der Befreiung des Denkens.

§ 20. **Entwicklung der Renaissancephilosophie** . . . . . 175

(Nikolaus von Cues, Paracelsus, Giordano Bruno.)

1. Philosophische Vorläufer der Renaissance. Mystische Geistesströmung. 2. Einfluss der Naturwissenschaft. 3. Die drei Hauptgedanken der Renaissancephilosophie. 4. Unendlichkeit der Welt. Gott eine Unendlichkeit höherer Ordnung (Nikolaus von Cues). 5. Idee der Entwicklung und des Mikrokosmus (Paracelsus). 6. Idee der individuellen Selbständigkeit und der Stufenfolge der Wesen (Giordano Bruno). 7. Uebergang zur folgenden Periode.

## B. Zweite Periode: Zeitalter des Kampfes der Weltanschauungen.

Seite

§ 21. **Allgemeiner Charakter des Zeitalters der Erneuerung der Wissenschaften** . . . . . 186

1. Bekämpfung der aristotelischen Physik. 2. Abstracte und empirische Richtungen innerhalb der Naturwissenschaft. Kepler und Galilei. 3. Uebergang dieser Richtungen in die Philosophie. Entstehung sich bekämpfender Weltanschauungen.

§ 22. **Inductive und deductive Philosophie** . . . . . 189

a. Baconische Philosophie . . . . . 189

1. Bacons Novum Organon. 2. Seine Encyklopädie der Wissenschaften. Utilitarischer Standpunkt.

b. Cartesianische Philosophie . . . . . 194

3. Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen. 4. Ursprung und Folgen dieser Lehre. 5. Descartes' Naturphilosophie. 6. Seine Psychologie und Ethik.

c. Materialismus und cartesianische Schule . . . . 201

7. Thomas Hobbes. Entstehung des neueren Materialismus und Sensualismus. 8. Seine Staatslehre. 9. Seine Ethik. 10. Gassendis Erneuerung der Philosophie Epikurs. 11. Cartesianische Schule. Occasionalismus und Mysticismus. 12. Die Gegensätze des Materialismus und Spiritualismus.

## C. Dritte Periode: Zeitalter der dogmatischen Systeme.

§ 23. **Spinozas Substanzlehre** . . . . . 209

1. Allgemeiner Charakter der dogmatischen Systeme. 2. Geschichtliche Vorbedingungen des Spinozismus. 3. Begriffliche Voraussetzungen desselben. Einheit und Unendlichkeit des Substanzbegriffs. 4. Lösung des Problems der Wechselwirkung und des Erkenntnissproblems. 5. Affectenlehre, Ethik und Religionsphilosophie. 6. Transcendent religiöser Charakter des Spinozismus.

§ 24. **Lockes Erfahrungsphilosophie** . . . . . 216

1. Bekämpfung der angeborenen Ideen. Empirische Fassung des Begriffs »Idee«. 2. Sensation und Reflexion. Primäre und secundäre Qualitäten. 3. Substanzen, Modi, Relationen. 4. Lockes praktische Philosophie. 5. Lockes Dogmatismus. Das religiöse Freidenkerthum.

Seite

§ 25. **Leibniz' Monadologie** . . . . . 222

1. Leibniz' Kritik von Lockes Erkenntnisslehre. 2. Grundgedanken der Monadologie. 3. Verhältniss zur Ideenlehre und zu Lockes Empirismus. 4. Erkenntnisstheorie. 5. Leibniz' Naturphilosophie. 6. Seine Psychologie. 7. Theologie und Ethik. 8. Gesammtcharakter des Systems, sein Verhältniss zu Spinoza.

§ 26. **Die Aufklärungsphilosophie und ihre Gegner** . . . . 235

1. Allgemeiner Charakter der Aufklärungszeit. 2. Die englische Aufklärung.

a. Berkeleys Empirismus und Idealismus . . . . . 236

3. Anknüpfung an Locke. 4. Berkeleys Erkenntnisstheorie. 5. Seine Metaphysik.

b. Die französische Aufklärung . . . . . 240

6. Entwicklung des Materialismus. 7. Rousseau. 8. Die Anfänge des Positivismus.

c. David Humes kritischer Skepticismus . . . . . 242

9. Humes allgemeine Stellung. 10. Erkenntnisstheorie und Moral.

d. Die deutsche Aufklärung und die Gefühlsphilosophie. . . . . 244

11. Wolffs eklektischer Dogmatismus. Popularphilosophie. 12. Gefühlsphilosophie.

## D. Vierte Periode: Zeitalter der kritischen Philosophie und des beginnenden Einflusses der Geisteswissenschaften.

§ 27. **Kants kritische Philosophie** . . . . . 246

1. Kants Erkenntnisstheorie. 2. Verhältniss zu den vorangegangenen Systemen. 3. Wissen und Glauben, Erkennen und Wollen. Verhältniss der übersinnlichen zur sinnlichen Natur des Menschen.

§ 28. **Die Philosophie des 19. Jahrhunderts** . . . . . 252

1. J. G. Fichte. 2. Schellings Naturphilosophie. 3. Hegels System. 4. Allgemeine Bedeutung der Hegelschen Philosophie. 5. Herbart. 6. Schopenhauer. 7. Der Positivismus. 8. Die Philosophie der Gegenwart. 9. Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie.

# Dritter Abschnitt.

## Die Hauptrichtungen der Philosophie.

Seite

§ 29. **Die drei Grundprobleme der Philosophie** . . . . . 271

1. Verhältniss der allgemeinen Entwicklung der Philosophie zur Sondergeschichte der Probleme. 2. Verhältniss der drei Grundprobleme zu den sonstigen Aufgaben der Philosophie.

## I. Die erkenntnisstheoretischen Richtungen.

### A. Der Empirismus.

§ 30. **Naiver Empirismus** . . . . . 273

1. Verhältniss des Empirismus überhaupt zum Rationalismus und Kriticismus. 2. Formen des Empirismus. 3. Allgemeine Charakteristik des naiven Empirismus. 4. Unterscheidung des Scheins vom Sein in der unmittelbaren Wahrnehmung. 5. Sein und Schein in der älteren kosmologischen Speculation. 6. Die jüngeren Kosmologen und die naiv empirische Wahrnehmungstheorie.

§ 31. **Reflectirender Empirismus** . . . . . 280

1. Die neuere Naturwissenschaft und Lockes Lehre von den primären und secundären Qualitäten. 2. Zusammenhang mit der mechanischen Weltanschauung. 3. Lockes erkenntnisstheoretische Begründung der Qualitätsunterschiede. Uebergang zum reinen Empirismus.

§ 32. **Reiner Empirismus** . . . . . 285

1. Empirischer Intuitionismus (Berkeley). 2. Sensualismus (Condillac). 3. Glaubenstheorie (Hume). 4. Zurückführung der Begriffe von Substanz und Causalität auf ihren rein empirischen Inhalt. 5. Unzulänglichkeit dieser Theorie. 6. Die neuere Physiologie und das Princip der specifischen Sinnesenergien. 7. Der »Phänomenalismus« der neueren Naturwissenschaft. 8. Princip der »Oekonomie des Denkens.« 9. Versuche zu einer Philosophie der »reinen Erfahrung«.

### B. Der Rationalismus.

§ 33. **Apriorismus** . . . . . 301

1. Drei Entwicklungsformen des Rationalismus. 2. Der Apriorismus als naive Denkweise. 3. Die Eleaten und Heraklit.

Seite

Der Skepticismus als Uebergangserscheinung. 4. Platonische Erkenntnisslehre. 5. Empirische Bestandtheile des platonischen Apriorismus. 6. Die aristotelischen Formprincipien. 7. Aprioristische Gedankendichtung im Stoicismus und Neuplatonismus.

§ 34. **Ontologismus** . . . . . 309

1. Ansätze in der platonischen Dialektik. Ursprung aus theologischer und mathematischer Speculation. 2. Anselmus von Canterbury und der ontologische Gottesbeweis. 3. Verfall des Ontologismus in der späteren Scholastik. 4. Descartes' psychologische Umformung des Ontologismus: die angeborenen Ideen. 5. Die mathematische Evidenz und der Begriff des intuitiven Erkennens. 6. Der durch sich selbst evidente Begriff. 7. Spinozas Substanzbegriff. 8. Adäquate und inadäquate Erkenntniss. 9. Leibniz' ermäßigter Ontologismus. 10. Auflösung des Ontologismus in eklektischen Dogmatismus.

§ 35. **Panlogismus** . . . . . 324

1. Fichtes Begründung der neuen dialektischen Methode. 2. Verhältniss zum Ontologismus und zur platonischen Dialektik. Postulat der Einheit des Denkens und Seins. 3. Hegels Durchführung des Panlogismus. 4. Kritik der panlogistischen Methode. 5. Umschlag des Rationalismus in Empirismus. 6. Neuere ontologische und aprioristische Richtungen.

## C. Der Kriticismus.

§ 36. **Negativer Kriticismus oder Skepticismus** . . . . . 334

1. Allgemeiner Standpunkt des Kriticismus. Negative und positive Form desselben. 2. Allgemeine Entwicklung des Skepticismus. 3. Zeno der Eleate und der Herakliteer Kratylos. 4. Die Sophistik. Der Pyrrhonismus. 5. Der Skepticismus im Dienste der religiösen Mystik. 6. Einseitiger Skepticismus: der cartesianische Zweifel und David Hume.

§ 37. **Positiver oder eigentlicher Kriticismus** . . . . . 340

1. Entwicklung des Kriticismus. 2. Die drei Hauptfragen der kritischen Erkenntnisstheorie. 3. Stoff und Form der Erkenntniss. Anschauungsformen und Kategorien. 4. Verhältniss dieser Bestandtheile beim wirklichen Erkennen. 5. Grenzen des Erkennens. 6. Die Vernunftideen als praktische Postulate. 7. Bedeutung der Kantischen Erkenntnisstheorie und kritische Einwände gegen dieselbe.

## II. Die metaphysischen Richtungen.

Seit

§ 38. **Die drei Hauptrichtungen der Metaphysik** . . . . . 34

1. Verhältniss der erkenntnisstheoretischen zu den metaphysischen Richtungen. 2. Die philosophische Metaphysik und die metaphysischen Bestandtheile der Einzelwissenschaften. 3. Substanz. Materie und Seele als metaphysische Grundbegriffe. 4. Materialismus, Idealismus, Realismus.

### A. Der Materialismus.

§ 39. **Dualistischer Materialismus** . . . . . 35

1. Ursprung des dualistischen Materialismus. 2. Drei Motive des primitiven Materialismus. 3. Die Atomistik Demokrits. 4. Stoicismus und Epikureismus. Materialismus der Neuplatoniker und in den Anfängen der christlichen Philosophie. 5. Die neuere Naturwissenschaft. Uebergang in den monistischen Materialismus.

§ 40. **Monistischer Materialismus** . . . . . 35

1. Uebergang der Atomistik in die Corpusculartheorie: Hobbes und Descartes. 2. Die neue mechanische Wahrnehmungstheorie. 3. Antimaterialistische Strömungen in der neueren Naturwissenschaft und Philosophie. 4. Scheidung des mechanischen und des psychophysischen Materialismus. 5. Neuerer physiologischer und sociologischer Materialismus. 6. Moderne Phrenologie und materialistische Psychologie. 7. Endergebniss dieser Entwicklung.

### B. Der Idealismus.

§ 41. **Objectiver Idealismus** . . . . . 37

1. Allgemeines Verhältniss des Idealismus zum Materialismus und Realismus. 2. Grundlagen in der Volksreligion und in der älteren Philosophie. 3. Die drei Beweisgründe Platos. 4. Allgemeiner Charakter der platonischen Ideenlehre. 5. Anwendung auf die kosmologischen, psychologischen und ethischen Probleme. 6. Auflösung des platonischen Idealismus. Nachwirkungen in der späteren griechischen Philosophie. 7. Platonische Gedanken in der christlichen Philosophie. 8. Zersetzung des christlichen Idealismus durch die Scholastik. 9. Der Idealismus der Renaissance. 10. Descartes' Seelenbegriff und Ideenlehre in ihrem Einfluss auf den neueren Idealismus. 11. Leibniz' Monadologie: Individualismus und Theismus. 12. Allgemeine Stellung des monadologischen Systems.

Seite

§ 42. **Subjectiver Idealismus** . . . . . 392

1. Berkeleys empirisch-psychologischer Standpunkt. 2. Unterscheidung von Sein und Schein, Uebergang in pantheistische Metaphysik. 3. Verhältniss des subjectiven Idealismus zu andern Denkweisen. 4. Uebergang zum transcendentalen Idealismus.

§ 43. **Transcendentaler Idealismus** . . . . . 396

1. Verhältniss zum objectiven und subjectiven Idealismus. Bedeutung praktischer Postulate. 2. Umgestaltung der Begriffe der apriorischen und empirischen Erkenntniss durch Kant. 3. Panlogistische Entwicklungen: Idealrealismus (Fichte, Schelling, Hegel). 4. Auflösung des Idealismus in Realismus. 5. Bleibende Bedeutung des Idealrealismus.

## C. Der Realismus.

§ 44. **Dualistischer Realismus** . . . . . 405

1. Allgemeines Verhältniss zum Idealismus und Materialismus. 2. Aristotelische Metaphysik. 3. Aristotelische Scholastik. 4. Descartes' Philosophie.

§ 45. **Monistischer Realismus.** . . . . . 410

1. Uebergang des cartesianischen Dualismus in Spinozas Substanzlehre. 2. Transcendenter Charakter des spinozistischen Realismus. 3. Realistische Fortentwicklungen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. 4. Herbarts Intellectualismus und Individualismus. 5. Schopenhauers voluntaristischer Universalismus. 6. Voraussichtliche Weiterentwicklung des Realismus.

## III. Die ethischen Richtungen.

§ 46. **Allgemeine Übersicht der ethischen Richtungen und ihrer Entwicklung** . . . . . 423

1. Verhältniss zu den erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Richtungen. 2. Die Frage nach Motiven und Zwecken des Handelns: antike und neuere Ethik. 3. Begründung der Ethik durch Sokrates. 4. Transcendente und immanente Moral (Plato und Aristoteles). 5. Hauptformen der Moralsysteme und ihre Entwicklung in der neueren Ethik.

§ 47. **Heteronome Moralsysteme** . . . . . 432

1. Ursprung der heteronomen Moral und Bedingungen ihrer Wiedererneuerung. 2. Religiöse Heteronomie. 3. Politische Heteronomie. Vereinigung beider in der »Umwerthung aller Werthe«. 4. Irrthum aller heteronomen Moral.

Seite

§ 48. **Transcendente Moralsysteme** . . . . . 438

1. Uebergangsstellung der transcendenten Moral. Zwei Formen derselben. 2. Platos transcendenter Intellectualismus. 3. Veränderung durch die christliche Weltanschauung: der Intuitionismus der neueren Philosophie. 4. Voluntaristische Form der transcendenten Moral: Kants Imperativismus und Mysticismus.

§ 49. **Immanente Moralsysteme** . . . . . 445

1. Tugendlehren und Güterlehren. Rigorismus und Eudämonismus in der antiken Philosophie. Princip der richtigen Mitte (Aristoteles). 2. Hauptrichtungen der neueren Ethik: Egoismus und Altruismus, Individualismus und Universalismus oder Evolutionismus, subjective und objective Form des letzteren. 3. Egoistische Moral. 4. Altrustische Reflexions- und Gefühlsmoral. 5. Universalistische Systeme: Utilitarismus und objectiver Evolutionismus. 6. Allgemeiner Rückblick.

**Sachregister** . . . . . 456

**Namenregister** . . . . . 464

# Erster Abschnitt.

# Die Aufgabe und das System der Philosophie.

## I. Die Aufgabe der Philosophie.

### § 1. Definitionen der Philosophie.

1. Der Streit der Meinungen über die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen beginnt schon beim Eintritt in diese Wissenschaft mit der Frage, was überhaupt Philosophie sei. Denn diese Frage wird von den Philosophen selbst in sehr verschiedener Weise beantwortet. Plato nennt die Philosophie »die Erkenntniss des Seienden« oder »des Ewigen und Unvergänglichen«. Aristoteles weist ihr die Untersuchung der »Ursachen und Principien der Dinge« zu. Als »studium sapientiae« bezeichnet sie Leibniz, wobei er sie zugleich einem Baume vergleicht, dessen Wurzel die Metaphysik, die Wissenschaft der Principien, und dessen Zweige die einzelnen Wissensgebiete seien. Fichte gibt ihr den Namen »Wissenschaftslehre«. Er will damit andeuten, dass sie nicht nur die allgemeine Wissenschaft, sondern auch die Voraussetzung alles besonderen Wissens sei. Hegel endlich nennt sie schlechthin »denkende Betrachtung der Gegenstände«, ein Ausdruck, der die bloß empirische Behandlung der Thatsachen ausschließen und darauf hinweisen soll, dass sie in einer reinen Bethätigung des begrifflichen Denkens bestehe. Im Gegensatze hierzu hebt hinwiederum

Herbart die Nothwendigkeit einer vorbereitenden Arbeit der übrigen Wissenschaften hervor und erklärt die »Bearbeitung der Begriffe« für die wesentliche Aufgabe der Philosophie. Den Zweck dieser Bearbeitung sieht er aber in der Beseitigung der Widersprüche, die sich in den im Leben und in der Einzelforschung benützten Begriffen vorfinden sollen. In die Reihe dieser Definitionen lässt sich schließlich auch noch trotz seines sonst abweichenden Standpunktes diejenige Auguste Comtes stellen, der mit einem Wortspiel die Philosophie eine Disciplin nennt, die aus dem Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten ihre Specialität mache.

2. Gehen die bisherigen Begriffsbestimmungen trotz ihrer Unterschiede im wesentlichen alle darauf aus, der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften einen das gesammte menschliche Wissen umfassenden Inhalt zu sichern, so sucht nun eine zweite, entgegengesetzte Strömung, die vornehmlich in der englischen Erfahrungsphilosophie zur Wirkung kommt, jene Aufgabe auf die der Psychologie naheliegenden allgemeinen Fragen nach der Entstehung und den Bedingungen des Erkennens, sowie nach den Motiven und Zwecken des menschlichen Handelns einzuschränken. Ist man dort bemüht, die Philosophie zur allgemeinsten und nicht selten zur höchsten der Wissenschaften zu erheben, so sieht man also hier, nach dem Vorbild eines Locke und Hume, ihre Aufgabe in der Ausbildung einer Erkenntnisslehre und Moraltheorie, durch die sie der Wissenschaft und dem Leben mehr dienend als befehlend zu Hülfe kommen soll.

Dieser Anschauung nahe steht eine andere, die zwar die Philosophie als allgemeine Wissenschaft bestehen lässt, sie aber zugleich auf diejenigen Gebiete einschränken möchte, die in den Thatsachen des menschlichen Bewusstseins ihre letzten Erklärungsgründe finden. Danach soll sie als eine

allgemeine Geisteswissenschaft zu definiren sein, deren Beruf darin bestehe, die Psychologie mit den historischen und systematischen Geisteswissenschaften in Beziehung zu setzen. Dagegen würde die Behandlung der naturwissenschaftlichen Probleme ganz außerhalb ihrer Zwecke liegen und der Naturwissenschaft selbst oder einer allgemeinen Naturlehre zufallen. Es sind namentlich Psychologen, wie Ed. Beneke und in neuester Zeit Th. Lipps, die diese Auffassung vertreten.

3. Während alle diese Ansichten, so mannigfaltig sie im übrigen sein mögen, schließlich darin übereinstimmen, dass sie die Aufgabe der Philosophie im wesentlichen als eine theoretische betrachten, durch deren Lösung die Arbeitsgebiete der übrigen Wissenschaften ergänzt und vervollständigt werden, gibt es aber von früher Zeit an noch eine zweite Reihe von Meinungen, nach denen ihr Problem vielmehr ein praktisches sein soll, das mit der theoretischen Erklärung der Dinge entweder gar nichts zu thun habe oder sie doch nur als ein nebensächliches Hülfsmittel verwende. Nach ihnen ist die Philosophie nicht Wissenschafts-, sondern Güterlehre. Nicht die Welt des Wissens, sondern die Welt der Werthe ist ihr eigentliches Reich. Was gut, nicht was wahr sei, ist die Cardinalfrage, um die sie sich bemüht. In dem Verhältniss dieser beiden Fragen sieht man dann zugleich ihr Verhältniss zu den übrigen Wissenschaften eingeschlossen.

An sich ist diese praktische Auffassung mindestens so alt wie die theoretische; ja, wenn wir der halbmythischen Tradition der Griechen, die mit den Sprüchen der sieben Weisen die Geschichte der griechischen Philosophie eröffnet, einen Werth beilegen, so ist sie die ältere. Denn diese Sprüche enthalten keine theoretischen Lehren, sondern Lebensmaximen und Aussprüche über die Güter, die das Leben

werthvoll machen. Später tritt dann, der vorangegangenen kosmologischen Speculation gegenüber, die praktische Werthschätzung der Philosophie bei Sokrates hervor. Von ihm aus zieht sie sich aber durch die ganze folgende Philosophie der Griechen, bald ausschließlich, bald die theoretischen Interessen begleitend. Und auch in der neueren Wissenschaft ist sie nie ganz erloschen. So ist noch in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts das Wort »Weltweisheit« ein mit Vorliebe gebrauchter Name der Philosophie. Man versteht darunter eine praktische Weltbetrachtung, bei der es vor allem auf die richtige Beurtheilung der Lebensgüter abgesehen ist. In anderer Weise hat sich in der jüngsten Vergangenheit die gleiche Tendenz den theoretischen Aufgaben der positiven Wissenschaft gegenüber Geltung verschafft. Nicht in einer »Weltweisheit« im Sinne des 18. Jahrhunderts, in einer reflectirenden Tugendlehre und einer daraus geschöpften Anweisung zum Handeln, sondern in einer richtigen Schätzung des Werthes, den das Dasein überhaupt, und den die einzelnen Lebensinhalte besitzen, sieht man aber hier das eigentliche Wesen der Philosophie. Nicht selten verbindet sich damit zugleich die Tendenz, den überkommenen Anschauungen reformirend gegenüberzutreten. In diesem Sinn erfassen Schopenhauer und nach ihm Fr. Nietzsche, oder von anderem Standpunkte aus Lotze, das Problem der Philosophie gleichzeitig als ein theoretisches und praktisches, wobei ihnen aber die letztere Seite augenscheinlich die wichtigere ist. Noch ausschließlicher suchen endlich, im Anschluss an den praktischen Theil der Lehren Kants und Fichtes, einige neuere Philosophen und Theologen den Begriff im Sinn einer Güter- oder Werthlehre zu bestimmen.

4. Beide Auffassungen, die theoretische und die praktische, stehen jedoch keineswegs in einem absoluten Gegensatze zu

einander. Dies zeigt sich vor allem darin, dass die in der Geschichte einflussreichsten philosophischen Systeme beiden Zwecken gleichzeitig nachzukommen suchen: sie wollen Wissenschaftssysteme sein; sie wollen aber auch eine befriedigende Lebensanschauung, eine richtige Würdigung des Lebens selbst und seiner Güter gewinnen: so allen voran diejenige Philosophie, welche die mächtigste Wirkung auf die kommenden Zeiten geübt hat, die platonische. Sie fasst das Wissenschaftssystem ihrer Zeit zu einer großen Einheit zusammen; ihr letztes Ziel ist aber die Gewinnung einer Weltanschauung, die den Menschen über die Noth und die Uebel des Daseins erhebt und so zugleich einem religiösen Bedürfniss entgegenkommt. Auch in keinem der großen Systeme der folgenden Zeiten vermisst man diesen doppelten Zug: von Aristoteles bis herab auf Kant und Hegel. Im Hinblick auf diese beiden Ziele, die sich zu jeder Zeit in den Bestrebungen der Philosophie vereinigen, kann man daher sagen, dass, so weit auch die Begriffsbestimmungen über die Aufgabe der Philosophie auseinandergehen, über den Zweck derselben kaum jemals ein Zweifel geherrscht hat. Dieser Zweck besteht überall in der Gewinnung einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung, welche die Forderungen unserer Vernunft und die Bedürfnisse unseres Gemüths befriedigen soll. Dieser doppelte Zweck bleibt im wesentlichen bestehen, ob man nun in der Philosophie ein für sich bestehendes wissenschaftliches System oder den letzten Abschluss der in den Einzelwissenschaften gesammelten Erkenntnisse sieht; ob man ihre Aufgabe auf die Untersuchung der allgemeinen psychologischen Grundlagen des Wissens und Handelns einschränkt, oder ob man sie als eine »Güterlehre«, als eine »Wissenschaft der Werthe« definirt. So rein theoretisch ihr Problem gefasst werden mag, mit dem Versuch seiner Lösung

wird sich unvermeidlich die Frage nach der praktischen Bedeutung einer solchen verbinden. Oder so groß umgekehrt die Neigung sein mag, ihre Bedeutung ganz und gar auf die praktische Seite zu verlegen, die Werthbeurtheilung selbst bedarf der Begründung, die ihrerseits wieder nothwendig auf allgemeineren theoretischen Voraussetzungen ruht.

5. Dass trotz dieser Uebereinstimmung der Anschauungen über den Zweck der Philosophie die Ansichten über ihre Aufgabe so weit auseinandergehen, wird man nun aber im allgemeinen auf zwei Ursachen zurückführen können: erstens auf die historische Bedingtheit, welche die Philosophie mit allen andern Wissenschaften theilt, und zweitens auf die Allgemeinheit und die damit zusammenhängende Unbestimmtheit jenes Zwecks. Beide Ursachen greifen wieder in einander ein, da die Allgemeinheit des Zwecks die Einflüsse verstärkt, welche der Wandel der geschichtlichen Zustände auf die Ansichten ausübt. Dabei pflegen sich dann zugleich in jedem Zeitalter verschiedene Bestrebungen zu regen, die in abweichenden und einander bekämpfenden Weltanschauungen ihren Ausdruck finden. Darum ist der Kampf der Weltanschauungen ein Vorgang, der die geschichtliche Entwicklung der Philosophie unaufhörlich begleitet und für diese eine unvergleichlich größere Bedeutung gewinnt, als sie etwa der in den einzelnen Gebieten der Wissenschaft geführte Streit um die Lösungen der Probleme jemals besitzen kann.

Dieses doppelte Bedingtsein der philosophischen Problemstellungen, das mit der geschichtlichen Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntniss zusammenhängende sowohl wie das in den verschiedenen praktischen Lebensanschauungen begründete, ist aber bereits darin angedeutet, dass in jenem Zweck der Philosophie, wie wir ihn oben zu formuliren

suchten, zwei Zwecke enthalten sind: ein theoretischer, rein intellectueller, der in dem Streben unserer Vernunft nach Einheit und Zusammenhang des Wissens seine Wurzel hat, und ein praktischer, der der Gemüthsseite unseres Seelenlebens angehört, und der nach einer Weltanschauung verlangt, die unseren subjectiven Wünschen entgegenkommt. Ist es demnach ein logisches und ein ethisches Motiv, die sich hier begegnen, so kann es begreiflicher Weise vorkommen, dass sich zu gewissen Zeiten das eine, zu andern das andere in den Vordergrund drängt, oder dass beide zur gleichen Zeit kämpfend einander gegenübertreten. Dann können wohl Anschauungen über das Wesen der Philosophie entstehen, in denen ihr Inhalt als ein völlig verschiedener erscheint. Denn meist greift jenes ethische Motiv auch in die theoretische Betrachtung der Dinge ein und verwickelt auch diese in den Kampf der Weltanschauungen. Dabei nimmt nun zwar das erstere je nach den Zeitbedingungen zum Theil wechselnde äußere Formen an, in seinen wesentlichen Eigenschaften wird es aber wenig von dem Wandel der Zeiten berührt. Um so mehr verändert sich dagegen jenes logische Motiv, das sich, so oft es auch durch die Uebermacht praktischer Tendenzen in den Hintergrund gedrängt wird, immer und immer wieder neben ihnen durchsetzt. Denn indem die Philosophie ein allgemeines Erkenntnisssystem zu sein strebt, tritt sie in fortwährende Beziehungen zu dem gesammten Inhalt der einzelnen Wissenschaften, der theils durch den allgemeinen Fortschritt der Kenntnisse, theils durch das wandelbare Interesse, dessen sich bald diese bald jene Wissensgebiete erfreuen, im unaufhörlichen Fluss der Entwicklung begriffen ist. Diese Verhältnisse müssen naturnothwendig auch wieder auf den Begriff, den man jeweils von der Philosophie gewinnt, zurückwirken. So kommt es, dass uns dieser Begriff überall als

das Product zweier Factoren entgegentritt, deren einer auf dem gesammten Zustand der Wissenschaften eines Zeitalters beruht und in der theoretischen Aufgabe, die man der Philosophie stellt, seinen Ausdruck findet, während der andere in allen den allgemeineren geschichtlichen und individuellen Bedingungen besteht, welche die ethische Lebensanschauung einer Zeit und eines einzelnen Philosophen bestimmen können. Der erste dieser Factoren ist natürlich allen philosophischen Systemen einer bestimmten Periode gemeinsam, wenn diese auch den wissenschaftlichen Charakter derselben in verschiedenen Nuancen spiegeln können; er verändert sich aber von einer Zeit zur andern, indem er mit der allgemeinen Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntniss gleichen Schritt hält. Der zweite ist umgekehrt in gewissem Sinn allen Zeitaltern gemein; aber er scheidet zu jeder Zeit die philosophischen Anschauungen in sich bekämpfende Richtungen, die dann im einzelnen wieder durch die allgemeinen Culturzustände ihre besondere Färbung gewinnen. So kommt hier einerseits in der unablässigen Entwicklung der philosophischen Weltanschauungen und anderseits in dem dauernden Kampf, der in ihnen über die allgemeinsten, auf die Bedeutung und den Werth des Lebens gerichteten Fragen geführt wird, die doppelte Beziehung zum Ausdruck, in der sich die Philosophie zur Gesammtheit der geistigen Interessen befindet: ihre Beziehung zur Wissenschaft, und ihre Beziehung zum Leben. Bald kann mehr die eine, bald mehr die andere hervortreten, was zumeist wieder von Zeitbedingungen abhängt. Im ganzen aber bietet die Bedingtheit der philosophischen Aufgaben durch die jeweils erreichte Stufe der wissenschaftlichen Entwicklung die klareren und einfacheren Verhältnisse, und sie ist es zugleich, die der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie hauptsächlich ihr Gepräge verleiht. In der

Abhängigkeit von der allgemeinen Lebensanschauung und ihren verschiedenen Richtungen spiegelt sich dagegen mehr der Zustand der Cultur überhaupt: hier kommen religiöse, sociale und politische Einflüsse zur Geltung, die selbst wieder in mannigfachen Zusammenhängen stehen und so den jeweils herrschenden philosophischen Anschauungen einen wechselnden Charakter verleihen.

6. Dies kommt denn auch in den zwei am weitesten von einander abstehenden Benennungen der Philosophie, »Wissenschaftslehre« und »Güterlehre«, zum Ausdruck. Als Wissenschaftslehre oder »allgemeine Wissenschaft« bildet die Philosophie einen wesentlichen Bestandtheil der Entwicklung der Wissenschaften: hier geht die Bestimmung ihres Begriffs lediglich aus auf eine logische Begrenzung ihrer Aufgabe gegenüber der aller andern Wissensgebiete. Als »Güterlehre« nimmt sie in erster Linie Theil an der Entwicklung der sittlichen Lebensanschauungen; und in die Feststellung dieser Aufgabe greift, insofern die Philosophie dabei immerhin den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu sein, und also mit dem gesammten wissenschaftlichen Bewusstsein der Zeit in Einklang zu bleiben, vor allem die Auseinandersetzung des wissenschaftlichen mit dem religiösen Bewusstsein bestimmend ein. Denn für das allgemeine Bewusstsein ist es zunächst die Religion, welche die Schätzung des Lebens und seiner Werthe vorausnimmt, also der Philosophie nur eine Nachprüfung übrig lässt, die, mag sie nun der religiösen Auffassung zustimmend oder ablehnend gegenübertreten, zu einer Auseinandersetzung mit ihr genöthigt ist.

So führen denn die beiden Zwecke, die wir in den philosophischen Bestrebungen aller Zeiten vereinigt finden, schließlich auf zwei Fragen hinaus, auf Grund deren erst eine abschließende Begriffsbestimmung der Probleme der Philosophie möglich sein wird:

1) Wie verhält sich die Aufgabe der Philosophie zu den wissenschaftlichen Aufgaben überhaupt, insbesondere denjenigen der positiven Einzelwissenschaften?

2) Wie verhält sich die Philosophie zur allgemeinen Lebensanschauung, insbesondere zu derjenigen Form derselben, die, als die unmittelbar aus praktischen Bedürfnissen hervorgewachsene, von der Philosophie überall bereits vorgefunden wird, zur Religion?

**Litteratur.** Plato, Rep., V, 19 u. a. Aristoteles, Metaphysik, I, im Eingang. Leibniz, De vita beata, I (Edit. Erdmann 72). Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre; Werke I 38. Hegel, Encyklop. der philos. Wissenschaften, Einl., Werke VI. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Einl. Werke I. Comte, Cours de philos. positive, I, Leç. 1. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Buch XI, Cap. 12. Riehl, Ueber Begriff und Form der Philosophie. 1872. Der philosophische Kriticismus I, 1876. Beneke, Neue Grundlegung zur Metaphysik. 1822. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, Abschn. 1. 1883. Lotze, Mikrokosmus, I, Schluss. Metaphysik, Schluss. Ausschließlich als Güterlehre definiren die Philosophie: Döring, Philosophische Güterlehre. 1888. Kaftan, Das Christenthum und die Philosophie. 1895.

## § 2. Philosophie und Wissenschaft.

1. Die Antwort auf die erste der beiden oben aufgeworfenen Fragen liegt in den geschichtlichen Wandlungen eingeschlossen, die das Verhältniss der Philosophie zu der Gesammtheit der Wissenschaften erfahren hat. Das Ergebniss, das wir diesen Wandlungen entnehmen können, ist dies, dass die Stellung der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften keineswegs zu allen Zeiten die gleiche war, sondern dass sie sich nach den wechselnden Bedürfnissen verändert hat. In Folge dessen ist auch der Begriff der Philosophie kein einheitlicher, sondern er ist für uns heute ein anderer, als für frühere Jahrhunderte, — ein Punkt, der noch heute allzu oft übersehen wird, von Philosophen sowohl wie von Vertretern

anderer Disciplinen. Dieses Uebersehen verschuldet aber Missverständnisse über das was die Philosophie innerhalb der Gesammtheit der Wissenchaften zu leisten hat.

2. Dem Alterthum fallen die Begriffe Philosophie und Wissenschaft, nämlich theoretische, aus dem reinen Trieb nach Erkenntniss hervorgehende Wissenschaft, völlig zusammen. In diesem Sinne nennt Plato nicht bloß die Philosophie »Erwerb des Wissens« κτῆσις τῆς ἐπιστήμης, sondern er rechnet an einer andern Stelle auch die Geometrie ohne weiteres zur Philosophie. Unter den Werken des Aristoteles befinden sich zwar einzelne Specialuntersuchungen, die er selbst schwerlich der eigentlichen Philosophie zugezählt haben würde, wie etwa die über die Theile der Thiere u. a. Aber er hat sie doch kaum unter einem andern Gesichtspunkte betrachtet wie unter dem von Vorarbeiten und Materialiensammlungen zu bestimmten philosophischen Disciplinen. Solche Werke dagegen wie die Physik, die Politik, kurz alle, in denen größere Wissenschaftsgebiete zusammengefasst sind, gelten der Aristotelischen Schule zweifellos als Theile der Philosophie. Dieses Verhältniss erfährt allerdings in der folgenden, Alexandrinischen Zeit insofern eine leise Verschiebung, als sich die wissenschaftliche Forschung mehr specialisirt und darum eine größere Theilung der Arbeiten sich einstellt. Aber das hindert doch nicht, dass die Mathematiker und Philologen der Alexandrinischen Periode sich stets zugleich zu bestimmten philosophischen Schulen bekennen, und dass von der Zugehörigkeit zu einer solchen, davon ob der Einzelne ein Stoiker oder Peripatetiker oder Akademiker ist, auch in dem besondern Gebiet seine Richtung bestimmt wird.

3. Die Stellung, welche die Philosophie im Alterthum einnahm, wurde unhaltbar, als sich das Christenthum die Ueberlieferungen der alten Philosophie dienstbar machte.

Zwar konnte auch das Christenthum der Wissenschaft nicht entbehren; doch das Wissen wurde dem Glauben untergeordnet. Uebrigens war die Form dieser Unterordnung eine nach den Zeitbedingungen wechselnde. In den ersten Jahrhunderten unterstützte die heidnische Philosophie theils positiv theils negativ die Ausbildung der christlichen Weltanschauung und ihre allmähliche Ueberführung in ein nach wissenschaftlicher Methode geordnetes System: positiv durch den thatsächlichen Einfluss, den jene auf die Dogmenbildung der christlichen Kirche ausübte, negativ durch die apologetischen und polemischen Auseinandersetzungen, die sie wachrief. Dann, in der Blüthezeit der Scholastik, machte dieses Verhältniss unbedingter Unterordnung einer Theilung der Gebiete Platz. Der Religion, dem Dogma gehörte das höhere Wissen, die Erkenntniss der jenseitigen Welt und der göttlichen Ordnungen, durch welche die diesseitige und die jenseitige Welt in Verbindung gesetzt seien. Der Wissenschaft gehörte die diesseitige Welt mit allem dem was ohne die Beihülfe der Offenbarung durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden könne. Mit dieser Einschränkung bewahrte auch das christliche Mittelalter die aus dem Alterthum überkommene Einheit von Philosophie und Wissenschaft. Sie wurde aufrecht erhalten im wesentlichen in der Form, in der sie sich bei dem das Mittelalter beherrschenden Philosophen, bei Aristoteles, festgestellt hatte: in dem Sinne nämlich, dass die Gelehrsamkeit der Zeit eine Beherrschung des Gesammtinhalts der Wissenschaft verlangte, bei der ein gewisser Grad der Arbeitstheilung im einzelnen nicht ausgeschlossen blieb. Ueber der weltlichen Wissenschaft erhob sich aber in dem scholastischen System die Theologie, ähnlich wie in der Lehre ihres hervorragendsten Vertreters, des Thomas von Aquino, über den vier weltlichen Tugenden der alten Philosophie die himmlischen, Glaube, Liebe und Hoffnung.

Die Theologie soll das Werk der weltlichen Wissenschaft nicht bloß vollenden, sondern richtunggebend auf sie zurückwirken. In den Universitäten des Mittelalters und ihrem Wissenschaftsbetrieb spiegelt sich deutlich dies Verhältniss: sie sind wirkliche »universitates litterarum« in dem Sinne, dass in ihnen das Studium der Gesammtwissenschaft, der Philosophie, dem der Theologie sowie dem ursprünglich ebenfalls ausschließlich von den Klerikern gepflegten Studium einzelner Zweige des weltlichen Wissens vorausgeht.

4. Dieses Verhältniss ändert sich mit dem Beginn der Neuzeit. Zwei Bedingungen wirken hier zusammen, um die Stellung der Philosophie abermals zu verschieben. Die erste liegt in der Wiedererstehung eines unabhängigen Denkens, also in der Befreiung der Philosophie von der Herrschaft der Theologie; die zweite in der Selbständigkeit, die sich nunmehr die einzelnen Wissenschaftsgebiete ihrerseits gegenüber der Philosophie erringen, und in der damit zusammenhängenden fortschreitenden Theilung der wissenschaftlichen Arbeit. Unter dem Einfluss der ersten dieser Bedingungen suchte die Philosophie wieder die führende Stellung in Leben und Wissenschaft zu erobern. Die zweite dagegen bewirkte mit Nothwendigkeit ihre fortschreitende Sonderung von den Einzelwissenschaften. Damit gewann sie von selbst die Stellung einer »scientia universalis«, wie Leibniz sie nannte. In der Art, wie die Philosophie dieser Aufgabe nachzukommen suchte, wirkte aber das frühere Verhältniss zur Theologie vielfach noch nach, bald in dem Sinne, dass sich auch die neuere Philosophie der Theologie unterordnete, bald in dem andern, dass sie dieser ihre Herrschaft streitig machte. Außerdem bewirkte es die Sonderung der wissenschaftlichen Einzelarbeit von der Philosophie, dass diese nun, statt, wie im Mittelalter, von der Theologie, von bestimmten Einzelgebieten weltlicher Wissenschaft aus beherrscht

wurde. Bald war es, wie im 17. und 18. Jahrhundert, die Mathematik oder die empirische Naturforschung, bald — wie in zunehmendem Maße im 19. Jahrhundert — das Gebiet der historischen Geisteswissenschaften, das einen vorwaltenden Einfluss ausübte.

5. Daneben machten sich nun aber außerdem, namentlich in neuerer Zeit, Zweifel an der wissenschaftlichen Berechtigung der Philosophie überhaupt geltend. Gerade im Hinblick auf die in der Geschichte eingetretene allmähliche Abzweigung der Einzelgebiete lag es ja nahe zu vermuthen, nachdem dieser Process der Sonderung erst zu Ende gediehen, werde von der gemeinsamen Mutterwissenschaft, aus der jene entsprungen, überhaupt nichts mehr übrig bleiben, weil die ganze Aufgabe, die dereinst die Philosophie zu lösen versucht, nun auf die besonderen Disciplinen übergegangen sei. Wenn heute schon die Psychologie, wie man ziemlich allgemein anerkennt, keine philosophische Wissenschaft im eigentlichen Sinne mehr ist, sondern ein Einzelgebiet so gut wie die Physik oder Chemie oder die Geschichte, — warum sollen wir dann nicht annehmen, dass sich auch die Ethik oder Aesthetik oder die Rechts- und die Religionsphilosophie den Specialwissenschaften beigesellen werden, zu denen sie in naher Beziehung stehen, die Ethik also etwa der Cultur- und Sittengeschichte, die Rechtsphilosophie der Jurisprudenz, die Religionsphilosophie der Theologie? Wäre die Spaltung der Gebiete einmal so weit gediehen, so würde aber damit von selbst der Rest, der in der Logik oder Erkenntnisstheorie übrig bliebe, zu einer Specialwissenschaft eigener Art, die sich kaum mehr mit dem, was frühere Zeiten Philosophie nannten, vergleichen ließe. Diese Anschauung über Gegenwart und Zukunft der Philosophie war namentlich in der jüngstvergangenen Periode bald ausgesprochen bald stillschweigend zu ziemlich weiter

Verbreitung gelangt. Sie war hier eine begreifliche Folgeerscheinung der thatsächlich eingetretenen Entfremdung von der Philosophie, die in den einzelnen Wissenschaften um sich gegriffen hatte. Was man nicht kennt, das pflegt man nicht zu entbehren. Der Specialforscher, der sich in besondere Aufgaben vertiefte, zu deren Bewältigung er nirgends Hülfsmittel nöthig hatte, die außerhalb seines besonderen Gebietes lagen, war daher geneigt, eine allgemeine Wissenschaft wie die Philosophie überhaupt für überflüssig zu halten. Auffallender ist es allerdings, dass ähnliche Anschauungen auch auf die Philosophie selbst übergriffen. Doch erklärt sich das wiederum aus einer Stimmung der Resignation, die der bisherige Verlauf der philosophischen Systembildungen wohl hervorrufen mochte. Wenn man diese, wie es z. B. Albert Lange aussprach, als eine »Gedankendichtung« betrachtete, so konnte man auch leicht auf die Idee kommen, in den bisher aufgetretenen Systemen seien die möglichen Formen solcher Gedankendichtung bereits erschöpft. Nachdem das, was außerdem noch der Philosophie zugezählt worden, an bestimmte Einzelgebiete übergegangen sei, bleibe daher jener nichts anderes übrig als ihre eigene Geschichte zu erzählen. Diese Meinung vertraten mehr oder minder offen namentlich die Historiker der Philosophie aus der Schule Hegels. Da dieser erklärt hatte, mit seinem System sei die Entwicklung der Philosophie vorläufig zu Ende, so lag ja der Gedanke nicht allzu fern, von nun an habe die Geschichte der Philosophie an die Stelle dessen zu treten was früheren Generationen die Philosophie selber gewesen war.

6. Diese Auffassung der Philosophie als einer historisch gewordenen Wissenschaft lässt sich gegenwärtig wohl nur noch in vereinzelten Nachklängen vernehmen. Von zwei Seiten her ist sie unhaltbar geworden. Einmal sind in der

Philosophie selbst wieder mannigfache Versuche zu Tage getreten, von einzelnen Gebieten, wie von der Erkenntnisstheorie oder der Ethik aus, neue Standpunkte zu gewinnen; und auch an neuen, den veränderten wissenschaftlichen Bedingungen sich anpassenden Systembildungen hat es nicht gefehlt. Der Philosophie lässt sich eben so wenig, wie irgendwo sonst dem geistigen Leben, Stillstand gebieten. Sodann aber ist — und das mag für die Philosophie unserer Zeit kennzeichnender sein als für die der nächsten Vergangenheit — überall in den Einzelgebieten wissenschaftlicher Forschung ein regeres philosophisches Bedürfniss erwacht. In Mathematik und Naturforschung so gut wie in Geschichte, Rechtswissenschaft, Gesellschaftslehre, in Kunst und Litteratur wird heute nicht weniger philosophirt als innerhalb der Disciplinen, die officieller Weise zur Philosophie gehören, da man die Beschäftigung mit principiellen Fragen, die theils in andere Gebiete, theils in die allgemeinen Erkenntnissprobleme hineinreichen, doch wohl ein Philosophiren nennen muss. Gerade bei dieser philosophischen Arbeit, die lebhafter als sonst innerhalb der Einzelwissenschaften sich regt, kommen nun aber auch klar die Motive zum Vorschein, die zwar der Philosophie gegenwärtig eine wesentlich andere Stellung zur Gesammtheit der Wissenschaften verleihen, als die sie in früheren Zeiten, namentlich im Alterthum und in der Cultur des Mittelalters besaß, ohne dass aber ihre Bedeutung an sich darum eine unwichtigere geworden wäre. Lag der Werth der Philosophie für das Alterthum darin, dass sie den Gesammtinhalt der theoretischen, dem reinen Erkenntnissbedürfniss dienenden Wissenschaft in sich schloss, so kann man sagen, dass umgekehrt ihr Werth für unsere Zeit vielmehr darin besteht, dass sich allmählich die sämmtlichen Einzelwissenschaften von ihr gelöst und verselbständigt haben, und dass dadurch die Forderung nach einer allgemeinen

Wissenschaft entstanden ist, welche sich mit denjenigen Aufgaben beschäftigen soll, die eben wegen ihrer Allgemeinheit in keinem jener Sondergebiete Platz finden können. Dass es solche Aufgaben gibt, ist aber wieder deshalb nothwendig bedingt, weil die Theilung der wissenschaftlichen Arbeit und die aus ihr entspringende Sonderung in Einzelgebiete immer bis zu einem gewissen Grad eine willkürliche bleibt. Die Aufgaben des einen Gebiets reichen in die des andern hinüber, und gewisse allgemeine Probleme können überhaupt nur mit Hülfe der auf verschiedenen Wegen unabhängig gewonnenen Ergebnisse gelöst werden. Nun geht jede Wissenschaft auf Einheit und Zusammenhang der Erkenntniss aus. Kein Resultat gilt für gesichert, so lang es nicht bloß mit dem besonderen Thatsachengebiet, auf das es sich bezieht, sondern auch mit den anderwärts gewonnenen Ergebnissen in Uebereinstimmung gebracht ist. Diese Forderung nach widerspruchslosem Zusammenhang steht naturgemäß vor den Grenzen des einzelnen Arbeitsgebietes nicht still: auch die Ergebnisse verschiedener Gebiete und die allgemeinen Anschauungen, die in ihnen herrschend sind, sollen in letzter Instanz einander nicht widerstreiten. In der Physik können keine andern allgemeinen Naturgesetze gelten als in der Chemie oder Physiologie, wenn auch die Bedingungen, unter denen diese Gesetze zur Anwendung kommen, zum Theil abweichende sein und darum die Gesetze selbst in verschiedener Weise sich specialisiren mögen. Ebenso können in der Geschichte keine andern Motive menschlichen Handelns in Frage kommen, als sie, nur unter einem andern Gesichtspunkt der Betrachtung, etwa in der Nationalökonomie oder Rechtswissenschaft oder schließlich in der Psychologie vorausgesetzt werden. So erstreckt sich das Einheitsbedürfniss unserer Vernunft zunächst auf die einander benachbarten, dann aber in Folge des fortwährenden Ineinandergreifens der wissenschaftlichen

Arbeit, auch auf die entfernteren Zweige. Keine Einzeldisciplin lässt sich eben aussondern aus dem gesammten System menschlicher Erkenntniss, und die fundamentalsten Fragen der letzteren reichen schließlich in alle Gebiete hinüber, sind entweder von den in diesen erhaltenen Resultaten abhängig, oder bringen in ihnen den Einfluss zur Geltung, den die allgemeineren auf die specielleren Principien ausüben.

7. Suchen wir diese Beziehungen, die sich zunächst zwischen benachbarten und dann direct oder indirect auch zwischen entfernteren Wissenschaften ergeben, auf ihre letzten Motive zurückzuführen, so sind schließlich zwei allgemeine Gesichtspunkte hier maßgebend, die beide den verschiedenen Richtungen entsprechen, nach denen sich jener Einheitstrieb unseres Denkens erstreckt. Der erste dieser Gesichtspunkte besteht in der Allgemeinheit der fundamentalen wissenschaftlichen Begriffe, der andere in der Allgemeingültigkeit der Gesetze des menschlichen Erkennens. So sind die Begriffe der Bewegung, der Materie, der Kraft oder Energie, den verschiedenen Naturwissenschaften gemeinsam. Physik, Chemie, Physiologie, jede von ihnen bearbeitet sie von einem andern Standpunkt aus und unter einigermaßen veränderten Bedingungen. Noch weiter ist der Umfang der Begriffe Ursache, Substanz, Zweck: sie greifen in alle Gebiete unseres Erfahrungswissens ein, weil sie sich überall darbieten, wo der Versuch gemacht wird, gegebene Thatsachen der Wirklichkeit in irgend einen inneren Zusammenhang zu bringen. Nicht anders verhält es sich aber mit den allgemeinen Gesetzen des Erkennens, sowie mit den Fragen nach Umfang, Grenzen und Sicherheit der Erkenntniss. Das Bedürfniss nach einer Beantwortung derselben regt sich um so dringender, weil die einzelnen Wissenschaften

alle diese Probleme als gelöst voraussetzen, indem sie sich bestimmter vorläufiger Annahmen bedienen, die innerhalb unserer praktischen Lebenserfahrung entstanden sind, ohne doch eine eigentlich wissenschaftliche Prüfung erfahren zu haben. Dies hat seinen klar ersichtlichen Grund wiederum darin, dass es sich hier um Fragen handelt, die außerhalb der Einzelgebiete liegen, also einer allgemeineren Wissenschaft zufallen müssen, welche die Gesetze des menschlichen Erkennens und die an sie geknüpften allgemeinsten Erkenntnissprobleme zu ihrem eigentlichen Objecte hat.

8. So ergibt sich aus diesem Verhältniss zu der Gesammtheit der übrigen Wissenschaften eine Begriffsbestimmung der Philosophie, welche die Stellung, die sie in dem heutigen Wissenschaftssystem einnimmt, und zugleich die Bedürfnisse, denen sie entgegenkommt, kennzeichnet: »Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen, und die von der Wissenschaft benützten allgemeinen Methoden und Voraussetzungen des Erkennens auf ihre Principien zurückzuführen hat.«

Wird durch diese doppelte Aufgabe das Verhältniss der Philosophie zur Gesammtheit der Wissenschaften unzweideutig angegeben, so bleibt nun aber damit noch völlig unbestimmt ihre Beziehung zu dem zweiten Lebensgebiet, mit dem sie von Anfang an in Wechselwirkung steht: zur Religion.

**Litteratur.** A. Lange, Geschichte des Materialismus², II, 4. Abschn. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III (Werke XV) p. 689: »Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen von sich abzuthun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen. .... Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.« Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosphie, I² p. 10: »Ein fortschreitender

Bildungsprocess kann nur begriffen werden in einem fortschreitenden Erkenntnissprocess. Dieser fortschreitende Bildungsprocess ist der menschliche Geist. Dieser fortschreitende Erkenntnissprocess ist die Philosophie als die Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes. . . . Was kann diesem Object gegenüber die Erkenntniss, die ihm entsprechen will, anderes sein, als eine Reihe und Mannigfaltigkeit von Erkenntnisssystemen, die gleich ihrem Object ein geschichtliches Leben führen? Was kann also die Philosophie in dieser Rücksicht anderes sein als Geschichte der Philosophie?« Dazu: Wundt, Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. 1874.

## § 3. Philosophie und Religion.

Auch das Verhältniss der Philosophie zur Religion ist ein nach geschichtlichen Bedingungen wechselndes. Indem aber dieses Verhältniss außerdem fast zu jeder Zeit in sich selbst ein zwiespältiges, ein befreundetes oder feindseliges sein kann, entsteht hieraus vor allem jener Kampf der Weltanschauungen, der fast von ihren Anfängen an die Philosophie mit sich selbst entzweit hat. Die Geschichte der Philosophie wird so nicht bloß zu einem Spiegelbild der wissenschaftlichen Entwicklung, sondern auch zu dem hauptsächlichsten Schauplatz des Streites der Glaubensüberzeugungen, der in den verschiedenen Zeiten die Geister bewegt. Indem dieser Streit durch die Philosophie auf das Gebiet der wissenschaftlichen Betrachtung verlegt wird, gewinnt aber zugleich die Philosophie die wichtige Culturmission einer Einwirkung der wissenschaftlichen Anschauungen auf das Gebiet des religiösen Glaubens, sodass wesentlich unter ihrer Vermittelung nunmehr die Wissenschaft überhaupt sich an der Entwicklung der religiösen Weltanschauung betheiligt. Auf diese Weise schließt das Verhältniss zwischen Philosophie und Religion verschiedene Momente ein, die, indem sie in den verschiedenen Zeitaltern in wechselnder Weise hervortreten, an dem wandelbaren

Charakter der Philosophie selbst einen wesentlichen Antheil haben.

2. So bildet vor allem in der Philosophie der Griechen der Gegensatz gegen den Polytheismus der Volksreligion einen klar ausgeprägten, nicht selten weit über die wissenschaftlichen Bemühungen der Philosophen hervortretenden Zug. Die Philosophie ist hier von frühe an Vorkämpferin einer monotheistischen Weltanschauung. In der platonischen und der aristotelischen Lehre erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt, indem sie sich in beiden mit dem Versuch verbindet, die religiöse und die wissenschaftliche Weltanschauung zu einer Einheit zu verschmelzen, derart dass das letzte Princip der wissenschaftlichen Welterklärung zugleich zur Grundlage der religiösen Weltanschauung gemacht wird. Diese Tendenz nimmt in den späteren Stadien der griechischen Philosophie, bei den Stoikern und Epikureern, zum Theil insofern eine etwas veränderte Gestalt an, als nun vielfach nicht bloß eine Reform der Glaubensvorstellungen, sondern ein Ersatz derselben durch die Philosophie erstrebt wird, eine Wendung, die in dem Niedergang der Volksreligion ihren allgemeinen Grund hat. An dem Verhältniss der Philosophie zur Religion wird aber dadurch nichts wesentliches geändert: dieses bleibt stets in dem Sinne ein einseitiges, dass die Philosophie auf die Religion ihre Einwirkungen ausübt, nicht umgekehrt. Erst in den Ausgängen der antiken Philosophie, und nicht ohne den Einfluss der sich erhebenden christlichen Religionsideen, die gegenwirkende Kräfte auf Seiten der heidnischen Philosophie auslösen, wandelt sich die Lage in dem Sinne um, dass nun allmählich umgekehrt die Religion die bestimmende Macht wird, in deren Dienste sich die Philosophie begibt. Die Ausklänge der antiken Philosophie sind daher bemüht, im Gegensatze gegen die sich erhebende christliche Weltanschauung den alten Götterglauben

wiederherzustellen und ihn durch philosophische und symbolische Umdeutungen zu stützen. Damit werden sie aber nur von derselben Bewegung erfasst, die nunmehr der sich erhebenden christlichen Philosophie des Mittelalters ihr Gepräge verleiht.

3. In dieser zweiten großen Periode der Philosophie hat sich das Verhältniss zwischen Philosophie und Religion gegenüber dem in der Blüthezeit der antiken Philosophie vorherrschenden in sein Gegentheil verkehrt: die religiöse Weltanschauung nimmt die Philosophie ganz gefangen. So sehr diese und die in ihr aus dem Alterthum überlieferten Begriffe auf die Entwicklung der Glaubensdogmen von bestimmendem Einflusse sein mögen, ihre Richtung empfängt doch die Philosophie, so lange sie im Dienste der Theologie steht, durch die feststehenden christlichen Glaubensüberzeugungen: was sie leistet ist nur die besondere wissenschaftliche Ausgestaltung der letzteren. Nicht über dieses Verhältniss selbst, sondern nur über das Maß, in welchem die Philosophie der Religion hülfreich sein kann, bestehen von frühe an verschiedene Meinungen, die sich allmählich zu einem Kampfe verdichten, der einen wesentlichen Factor bei der endgültigen Befreiung der Philosophie aus der Herrschaft der Theologie bildet. Die Frage, die im Ausgang des Mittelalters die wissenschaftliche Welt entzweit, lautet: vermag die Philosophie überhaupt dem Glauben zu dienen, oder bleibt dieser rein auf sich gestellt, ist also jene höchstens im Stande die Erkenntniss der Sinnenwelt zu vermitteln? Indem sich in der Zeit der Auflösung der mittelalterlichen Philosophie die Entscheidung der zweiten Alternative zuneigt, bereitet sich bereits die freiere Stellung vor, welche die Philosophie vom Beginn der Neuzeit an einnimmt.

4. Gleichwohl ist damit auch hier das Verhältniss

zwischen Philosophie und Religion nicht endgültig entschieden. Indem die neuere Philosophie unter der Nachwirkung aller der philosophischen Strömungen steht, die aus der Vergangenheit in sie herüberreichen, wird vielmehr in ihr der Kampf der Weltanschauungen ungleich heftiger als in der vorangegangenen Zeit. Die größere Freiheit, mit der sich das philosophische Denken bewegt, erweitert den Spielraum dieses Kampfes. Anfänglich herrscht, im Anschluss an die im Ausgang der mittelalterlichen Scholastik zum Sieg gelangte Gebietsscheidung, eine Anschauung vor, die der Philosophie das gesammte weltliche Wissen vorbehält, den Inhalt des religiösen Glaubens aber als die Norm anerkennt, nach der sich auch die Wissenschaft zu richten habe. Die Philosophie gilt daher nun als reine Wissenschaft. Aber wie der Glaube dem Wissen gegenüber den höheren Werth besitzt, so hat sich im Zweifelsfalle die Philosophie dem Dogma zu fügen. Diese Unterordnung wird aber freilich schon in der ersten Periode der neueren Philosophie vielfach zu einer conventionellen Formel, durch die man namentlich in den katholischen Ländern dem etwaigen Widerspruch der Kirche gegen die vorgetragenen Lehren zu begegnen sucht. Und daraus entwickelt sich nun in dem Zeitalter der Aufklärung allmählich eine zu jener anfänglichen völlig entgegengesetzte Auffassung. Nicht die Philosophie untersteht der Controle der Glaubensdogmen, sondern diese sind umgekehrt der Prüfung der Philosophie unterworfen. So entsteht die Forderung einer reinen Vernunftreligion, welche die positive, überlieferte zu ersetzen habe, nicht particular wie diese, sondern allgemein menschlich, gerade so ein allgemeingültiges Glaubenssystem sei, wie die Philosophie als Wissenschaft betrachtet ein allgemeingültiges System des Wissens zu sein beansprucht. Indem in diesem Ganzen des philosophischen Systems die Religion

ein sich der Wissenschaft unterordnender Theil ist, also auch nur dasjenige Inhalt des Glaubens sein darf, was zugleich Object des Wissens ist, werden in den extremsten der so entstandenen Systeme die Unterschiede der wissenschaftlichen und der religiösen Weltanschauung überhaupt beseitigt: der endgültige Inhalt des Glaubens reducirt sich auf eine bestimmte Anzahl wissenschaftlicher Sätze, die, wie man annimmt, über den allgemeinen Grund des Seins vermöge speculativer oder empirischer Erwägungen ausgesagt werden können.

5. Dieser Stand der Dinge erfährt in einer letzten, dem Aufklärungszeitalter folgenden Periode der neueren Philosophie, deren Beginn vornehmlich an den Namen Kants geknüpft ist, abermals eine wesentliche Umwandlung. Kant weist nach, dass die religiöse Weltanschauung nicht auf Begriffen ruhe, die, ähnlich den wissenschaftlichen Begriffen, nach bestimmten logischen oder empirischen Kriterien definirt werden können, sondern dass sie auf transcendente Voraussetzungen zurückgehe, die als solche überhaupt niemals Inhalt der eigentlichen Wissenschaft sind, wohl aber unmittelbar an gewisse Grenzbegriffe sich anlehnen, bei denen das wissenschaftliche Erkennen stehen bleibt, und die daher für dasselbe eine regulative Bedeutung besitzen. Hiernach sondern sich Religion und Philosophie als zwei Gebiete, die sich nur insofern ergänzen, als die sinnliche eine übersinnliche Welt voraussetzt. Letzteres zeigt sich eben darin, dass die wissenschaftlichen Probleme selbst schließlich auf die transcendente Frage nach dem letzten Grund und Zweck der Dinge zurückführen, eine Frage, die von der Wissenschaft aufgestellt, aber nicht beantwortet werden kann.

Aus diesem Verhältniss ergibt sich zunächst die Forderung einer wechselseitigen Achtung der Gebiete und

ihrer verschiedenartigen Aufgaben. Hierdurch tritt die an Kant sich anschließende Entwicklung in einen scharfen Gegensatz zur Philosophie vorangegangener Zeiten, wenn es auch begreiflicher Weise an Rückfällen in die Tendenzen der letzteren bis in die Gegenwart herab nicht gefehlt hat. Die Philosophie hat es, wie alle Wissenschaft, mit der sinnlichen, empirischen Welt zu thun, die allein Gegenstand unserer Erkenntniss sein kann. Denn die Philosophie will und kann ja nichts anderes sein als das Schlussglied in dem System der theoretischen Wissenschaften. Der Gegenstand der Religion dagegen ist die übersinnliche Welt, in die zwar menschliche Wünsche und Hoffnungen, in die aber keine theoretische Kenntniss hineinreicht, wenngleich die sinnliche, empirische Welt deshalb unausbleiblich auf sie hinweist, weil unser Fragen nach dem Grund und Zweck der Dinge nicht stille steht, wo unser Erkennen bestimmte Grenzen vorfindet, vielmehr vermöge der eigensten Natur der menschlichen Vernunft über diese Grenzen hinausstrebt. Da beide Welten ihrem Inhalte nach völlig geschieden sind, so kann die Philosophie ebenso wenig der religiösen Weltbetrachtung bestimmte Gesetze geben, wie die Religion befugt und befähigt ist, sich in die Geschäfte der Wissenschaft einzumengen, in die der Philosophie so wenig wie in die irgend einer einzelnen Disciplin. Wie daher die Religion nichts mit der Frage zu schaffen hat, ob sich die Erde im Weltraum bewege, ob die Menschen von affenähnlichen Urahnen abstammen, ob die psychischen Vorgänge zu ihrer Erklärung eine Seelensubstanz fordern oder nicht u. s. w., gerade so wenig hat von dem so gewonnenen Standpunkt aus die Philosophie irgend etwas mit der Frage zu thun, wie sich der Mensch nach seinem religiösen Bedürfniss zu der übersinnlichen Welt verhält, die für ihn diese sinnliche Welt ergänzt.

6. Gleichwohl kann sich auf diese Respectirung der Grenzen beider Gebiete die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Religion unmöglich beschränken. Denn der wissende und der glaubende, der philosophirende und der religiöse Mensch sind nicht zwei verschiedene Persönlichkeiten, die sich innerlich nichts angehen. Vielmehr macht sich der nämliche Einheitstrieb der menschlichen Vernunft, der Widersprüche zwischen den verschiedenen Gebieten unseres Wissens nicht duldet, nothwendig auch für das Verhältniss zwischen Wissen und Glauben geltend. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts hat diesem Einheitstrieb auf zwei Wegen zu genügen gesucht, und sie hat so zwei religionsphilosophische Systeme hervorgebracht, die, als verschiedene Ausführungen des von Kant aufgestellten Programms wechselseitiger Anerkennung der Gebiete, den antireligiösen Strömungen des gleichen Zeitalters, die auf eine vollständige Ersetzung der Religion durch die Philosophie ausgehen, gegenübertreten. Der eine jener Wege besteht darin, dass die sinnliche und übersinnliche Welt verschiedenen geistigen Functionen des Menschen zugewiesen werden. Die sinnliche Welt ist die Welt des Verstandes, der alles in ihr nach den ihm eingeborenen Gesetzen ordnet; die übersinnliche Welt ist die Welt des Gefühls, dessen eigentliche Domäne das unmittelbare Erfassen der Beziehungen des Menschen zu dem übersinnlichen Grund seines eigenen Daseins ist, und das in der Religion als Abhängigkeitsgefühl sich äußert. Der Hauptvertreter dieser dualistischen Ausführung des Kantischen Gedankens ist Schleiermacher. Der andere Weg besteht darin, dass Religion und Philosophie als nothwendige Erzeugnisse der menschlichen Vernunft betrachtet werden, die beide an sich gar keinen verschiedenen Inhalt haben, sondern nur verschiedene Formen sind, in denen sich die in jedem individuellen Bewusstsein thätige allgemeine Vernunft entwickelt.

Die eine dieser Formen ist die in Vorstellungen und Gefühlen wirksame, symbolisch gestaltende: ihr Organ ist die Phantasie, ihr Erzeugniss die Religion. Die andere ist die begriffliche, die logisch entwickelnde: ihr Organ ist die denkende Vernunft, ihr Erzeugniss die Philosophie. Religion und Philosophie sind also dasselbe in verschiedener Gestalt. Der Hauptvertreter dieser monistischen Ausführung des Kantischen Gedankens, die allerdings zugleich eine wesentliche Umbildung desselben einschließt, ist Hegel.

7. Obgleich diese beiden Versuche mit ihren Bemühungen, Religion und Philosophie gewissermaßen zu einer höheren Einheit zu verbinden, noch heute manche Anhänger zählen, so sind doch die vorherrschenden Richtungen der Theologie sowohl wie der Philosophie über sie hinausgeschritten, um sich wieder enger an die allgemeinere und darum freilich auch unbestimmtere Auffassung Kants anzuschließen. Einen wesentlichen Antheil an dieser Rückkehr zu Kant hat in diesem Fall die Entwicklung der neueren Theologie. Indem sich diese mehr und mehr dem Ziel einer wirklichen Religionswissenschaft zu nähern sucht, muss unvermeidlich zwischen Philosophie und Religion die Theologie als Mittelglied zu treten bemüht sein, ähnlich wie auf allen andern Gebieten die Einzelwissenschaft die philosophische Betrachtung vorbereitet, so dass nicht die unmittelbaren Erfahrungsinhalte selbst, sondern die von der Einzelforschung vermittelte Erkenntniss derselben das eigentliche Object der Philosophie ist. Die Theologie als Wissenschaft ordnet sich so einerseits als kritische Geschichte der Entstehung der Glaubensüberlieferungen und ihrer litterarischen Urkunden den historischen und philologischen Disciplinen unter. Anderseits berührt sie sich, insofern sie auf eine Erkenntniss des psychologischen Ursprungs der religiösen Ideen und ihrer ethischen Bedeutung nicht verzichten kann, nahe mit der

Psychologie und Ethik. Bei diesem Punkte tritt nun aber die Philosophie der Theologie durchaus in derselben Weise gegenüber, wie den sämmtlichen andern Einzelgebieten, wenn sie deren Principien und Erkenntnissmethoden zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen sucht. In diesem Sinne bildet daher die Religion selbst ebenso wenig, wie die Lösung irgend welcher mathematischer, physikalischer oder historischer Aufgaben, den unmittelbaren Inhalt der philosophischen Betrachtung, sondern diese steht auch hier zunächst dem bereits wissenschaftlich verarbeiteten Thatbestand gegenüber, den ihr die Religionswissenschaft als ein gegebenes, theils historisches, theils psychologisches Einzelgebiet entgegenbringt. Die Religionsphilosophie verhält sich daher auch der positiven Religion gegenüber nicht anders, als wie etwa die Rechtsphilosophie zum positiven Recht oder die Aesthetik zur Kunstgeschichte. In allen diesen Fällen ist es der bereits von den Einzelgebieten verarbeitete Stoff, also, wo es sich um irgend welche Inhalte des menschlichen Lebens handelt, nicht der unmittelbare Inhalt dieses Lebens, sondern das Ergebniss der wissenschaftlichen Analyse desselben, was den Gegenstand der Philosophie bildet. Es kann darum auch hier diesen Gegenstand nur in dem Sinne bilden, dass die Philosophie dort mit ihren allgemeinen Aufgaben einsetzt, wo die wissenschaftliche Einzelbetrachtung unvollendet bleibt: in Bezug auf alle die Fragen nämlich, wo die Ergebnisse des besonderen Gebietes und die Methoden, die ihr Gegenstand herausfordert, in die Ergebnisse und Denkweisen anderer Gebiete und in die allgemeinen Probleme des menschlichen Erkennens eingreifen.

8. Vergleichen wir die Beziehung zwischen Philosophie und Religion, die sich so aus der allmählichen geschichtlichen Entwicklung dieses Verhältnisses als die der heutigen

Stufe der Wissenschaft im ganzen wie der Religionswissenschaft insbesondere adäquate herausgestellt hat, mit jener andern Beziehung, die sich uns oben als diejenige ergab, die für das Verhältniss zwischen der Philosophie und der Gesammtheit der Einzelwissenschaften maßgebend sein muss, weil sie einem fundamentalen Bedürfniss der heutigen Wissenschaft entspricht, so ist nun augenfällig, dass ein Unterschied hier überhaupt nicht mehr besteht, sondern dass sich lediglich die Religionswissenschaft der Gesammtheit der übrigen Wissenschaften einzuordnen hat. Die Philosophie hat gerade so wenig neue Religionen zu gründen, wie sie positive Rechtsordnungen zu stiften oder naturwissenschaftliche oder psychologische Entdeckungen zu machen hat. Ihre Aufgabe ist auch hier die Betrachtung der gegebenen, durch die Einzelforschung verarbeiteten Erkenntnissinhalte und deren Einordnung in das gesammte System unserer Erkenntniss. Diese Aufgabe ist an sich eine theoretische, und erst indirect, durch die Rückwirkungen, die das theoretische Erkennen auf das praktische Handeln ausübt, wird sie zugleich zu einer praktischen. Immerhin gebührt die erste Stelle in dem Bemühen, dem Erkennen einen Einfluss auf das Handeln zu sichern, hier eigentlich der Einzelwissenschaft, die in diesem Fall ohnehin die praktische mit der theoretischen Tendenz verbindet, der Theologie, ähnlich wie ja auch auf dem Gebiet des Rechts in erster Linie die Rechtswissenschaft und erst indirect und durch ihre Vermittelung die Rechtsphilosophie zu einer Einwirkung auf die positiven Rechtsordnungen berufen ist.

Die abweichenden Verhältnisse zwischen Philosophie und Wissenschaft auf der einen, Philosophie und Religion auf der andern Seite, nachdem sie sich zu verschiedenen Zeiten nach den wechselnden Culturbedingungen allmählich verändert haben, gehen auf diese Weise schließlich in ein

einziges, übereinstimmendes Verhältniss über: die Stellung der Philosophie zur Einzelwissenschaft deckt auch ihre Stellung zur Religion. Die oben (S. 19) gegebene allgemeine Begriffsbestimmung der Philosophie als der »allgemeinen Wissenschaft« bedarf daher mit Rücksicht auf die Beziehungen zwischen Philosophie und Religion keiner Ergänzung, sondern höchstens der Erläuterung, dass zu den Einzelwissenschaften, welche die Grundlage der Philosophie bilden, auch die Religionswissenschaft ihrem ganzen Umfange nach, insoweit sie unabhängige theoretische Wissenschaft ist, zu rechnen sei. Die letztere Einschränkung hinzuzufügen wird immerhin nützlich bleiben, weil, wie alle in engem Zusammenhang mit der Praxis des Lebens stehenden Gebiete, so auch die Theologie, und sie in höherem Maße als irgend ein anderes, zugleich von Tendenzen bestimmt wird, die außerhalb der Motive der eigentlichen Wissenschaft liegen und nicht selten der letzteren hemmend entgegentreten.

**Litteratur.** Kant, Streit der Facultäten, 1.—4. Abschn. Schleiermacher, Reden über die Religion, 2. Dialektik (Nachgel. Werke, II, 2), § 214 ff. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung (Werke XI). Vorlesungen über die Geschichte der Philos. Einl. B (Werke XIII). Albr. Ritschl, Theologie und Metaphysik. 1887. W. Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen etc. 1879. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie², II, 3. Abschn. III. Wundt, System der Philosophie², Einl. Ethik², 4. Abschn. 1. Cap., 4. Dazu: F. R. Lipsius. Die Vorfragen der systemat. Theologie. 1899.

## § 4. Philosophie als Güterlehre.

1. Von dem so gewonnenen Gesichtspunkte aus entscheidet sich nun auch die Frage nach der Berechtigung jener Auffassung der Philosophie, wonach diese nicht oder wenigstens fernerhin nicht mehr eine allgemeine theoretische Wissenschaft sein soll, sondern in die Stellung einer

praktischen Disciplin, einer Wissenschaft der Werthe oder einer Güterlehre einrückt.

Man hat diese Auffassung damit motivirt, dass es, nachdem sich die Psychologie als ein letztes Gebiet mit eigenartigen Aufgaben von der Philosophie abgezweigt habe, für diese überhaupt keine bleibende Stellung in dem System der theoretischen Wissenschaften mehr gebe, da es keine selbständige Aufgabe bilden könne, allgemeine Ergebnisse der Einzelwissenschaften compilatorisch zusammenzustellen, oder was diese schon erkannt haben noch einmal erkennen zu wollen. Nun würde diese der allmählichen Sonderung der Einzelwissenschaften entnommene Folgerung offenbar berechtigt sein, wenn die ganze Aufgabe der Philosophie bis dahin darin aufgegangen wäre, diejenigen Sondergebiete, die noch nicht zureichend entwickelt waren, gewissermaßen in provisorische Verwaltung zu nehmen. Dem ist aber nicht so. Vielmehr ist dieses Motiv stets ein höchst secundäres gewesen. Es konnte naturgemäß in jedem einzelnen Fall immer erst nach der Abtrennung der betreffenden Einzelgebiete von der Philosophie zum Bewusstsein erhoben werden, und eine Behandlung als philosophische Disciplin, wie sie zuletzt noch die Psychologie erfahren hat und theilweise noch erfährt, würde gar nicht möglich sein, wenn nicht ein tiefer gehender, bleibender Beweggrund hinter jenem vorübergehenden wirksam gewesen wäre. Dieser bestand aber in dem Trieb nach Systematisirung des Erkennens und seiner Methoden. Dass die Befriedigung dieses Triebes eine einheitliche und daher eine zusammenfassende, über die Grenzen der zumeist durch praktische Gründe bestimmten Theilung hinausreichende wissenschaftliche Arbeit verlangt, ist einleuchtend. Denn es ist nicht einzusehen, wie von irgend einem Einzelgebiet aus eine solche Systematisirung zu leisten wäre ohne Uebergriffe in die verschiedensten andern Gebiete.

Sobald das geschieht, verwandelt sich aber offenbar die einzelwissenschaftliche eben in die philosophische Behandlung der Aufgaben, und sobald einmal der Versuch gemacht wird, der einzelnen Disciplin ihre Stellung zu den Nachbargebieten anzuweisen, so ist es unbegreiflich, wie das geschehen kann, ohne dass man sich darum kümmert, wie sich die Inhalte dieser Gebiete zu einander verhalten, und welche allgemeinen Folgerungen aus ihnen zu ziehen sind. Es soll gewiss nicht geleugnet werden, dass sich solche Aufgaben vielfach schon der auf einem bestimmten Specialgebiet arbeitende Forscher stellen wird, und dass er sie, sofern er sich nicht nur mit den in Betracht kommenden einzelnen Thatsachen, sondern auch mit den allgemeinen Erkenntnissproblemen zureichend vertraut gemacht hat, mit Erfolg bearbeiten kann. Denn ganz gewiss ist die Philosophie, so wenig wie eine andere Wissenschaft, ja weniger als irgend ein an bestimmte Voraussetzungen technischer Vorbildung gebundenes Specialgebiet, monopolisirt. Philosophiren darf, wer immer philosophiren will oder kann, mag er ein sogenannter Fachphilosoph sein oder nicht. Wenn nun die philosophischen Aufgaben deshalb, weil sie in verschiedene Gebiete hinüberreichen, schwer zu bewältigen sind, namentlich falls dies in einer den Ansprüchen der Einzelgebiete wie der Philosophie genügenden Weise geschehen soll, so ist das noch kein Grund, die Existenz dieser Aufgaben überhaupt zu leugnen; sondern es liegt darin höchstens ein Grund, denjenigen, der sich ohne das nöthige Rüstzeug an sie wagen möchte, vor solchem Unternehmen zu warnen. Aber es wird dadurch nicht die Behauptung gerechtfertigt, die Philosophie habe von jetzt an einen ganz neuen Weg einzuschlagen, bei der sie der bisherigen Verpflichtung, sich um die allgemeinen Probleme des theoretischen Wissens zu kümmern, entbunden sei, und wo es sich für sie fürderhin nicht mehr um die Frage handle, wie,

arum und was der Mensch erkenne, sondern lediglich um e andere, was das Erkannte werth sei.

2. Die Vertreter dieser Auffassung haben, abgesehen da- ɔn, dass einzelne unter ihnen die ganze Philosophie will- ürlich auf die Ethik einschränken, einen Versuch der Durch- ıhrung ihrer Aufgabe bis jetzt nicht unternommen. In en in der Geschichte vorhandenen Systemen, in denen die Verthfragen eine vorwiegende Rolle spielen, sind diese aber ets mit der Behandlung der theoretischen Probleme ver- unden gewesen. Die Philosophie als reine Werthlehre ist so höchstens ein gewinnendes Aperçu. Wer möchte in der hat nicht gerne erfahren, was unsere Handlungen, unsere rkenntnisse, und eventuell was die Dinge selbst werth sind? in philosophisches Programm solcher Art ist daher wohl eeignet, sich bei den Vertretern der Einzelgebiete Sym- athien zu erwerben, besonders wenn man ihnen gleichzeitig ersichert, die Art, wie sie innerhalb ihrer vier Wände, als Naturforscher, Historiker, Juristen u. s. w., philosophiren, sei erade die richtige und der Sache angemessene; in dieses eschäft habe sich die eigentliche Philosophie nicht einzu- ıengen. Ob freilich jene Einzelgebiete geneigt sein möchten, iner solchen Gebietstheilung nicht bloß in dem negativen inne zuzustimmen, dass sie von der Philosophie unbehelligt leiben, sondern auch in dem positiven, dass die entscheiden- en Werthurtheile dieser allein zustehen sollen, scheint weifelhaft. Selbst eine so theoretische Wissenschaft wie ie Physik kann ja insofern Werthurtheile nicht entbehren, ls sie den verschiedenen Erscheinungen und Gesetzen je ach ihrer Allgemeingültigkeit und nach ihrer Bedeutung ir den Zusammenhang der Naturerscheinungen einen ver- chiedenen Werth beimisst. Die Nationalökonomie bezeich- et einen wichtigen Theil ihrer allgemeinen Untersuchungen eradezu als »Werththeorie«. In der Geschichtswissenschaft

ist von Werthen in der Regel weniger die Rede. Um so mehr ist der ganze Inhalt der Geschichte durchsetzt mit Werthurtheilen, da das geschichtliche Leben auf Handlungen menschlicher Persönlichkeiten zurückgeht und die Schätzung der Motive solcher Handlungen und ihrer Wirkungen überall in Werthurtheilen zum Ausdruck kommt. Endlich die Psychologie hat zwar die Bewusstseinsvorgänge überhaupt zu ihrem Inhalt, demnach nicht bloß solche, die einen Erkenntnisswerth für unser Denken oder einen sittlichen Werth für unser Handeln besitzen, sondern auch andere, denen ein derartiger Werth nicht zukommt. Dabei ist aber die Thatsache der Werthunterscheidung selbst doch wiederum ein »Bewusstseinsphänomen«, und man wird daher die Psychologie schwerlich von der Verpflichtung entbinden können, von der Entstehung zunächst der Werthgefühle, dann aber auch der Werthurtheile Rechenschaft zu geben.

3. Kann demnach von der Abtrennung der Philosophie als einer besonderen »Werthwissenschaft« in dem Sinne, dass der Werth ein ihr specifisch zukommender Begriff wäre, unmöglich die Rede sein, so bleibt nur noch ein Weg, ihr den Charakter einer reinen »Güterlehre« zu wahren. Dieser Weg ist zwar bis jetzt kaum eingeschlagen, aber er ist doch als der in Zukunft einzuschlagende angedeutet worden. Ueberall nämlich, wo in den Einzelgebieten Werthbegriffe und Werthurtheile eine Rolle spielen, handelt es sich um relative Werthe, wie das die relative Bedeutung empirischer Thatsachen mit sich bringt. Diesem relativen steht aber der absolute Werth als sein nothwendiges Correlat und zugleich als sein Correctiv, wie man sagt, gegenüber. Die Philosophie soll uns also nicht sagen, was unter diesen oder jenen Bedingungen, sondern was unbedingt und zu jeder Zeit werthvoll sei. Die Philosophie soll mit einem Wort eine Lehre von den allgemeingültigen Werthen sein, die aus der Natur

der menschlichen Vernunft, unabhängig von allen der Thätigkeit dieser Vernunft durch die empirische Welt auferlegten Schranken entspringen. In diesem Sinne bezeichnet man sie als eine gesetzgebende oder normative Disciplin. Nicht die Beschreibung oder Erklärung von Thatsachen, sondern die Entwicklung der Normen, die als Gesetze der Vernunft die Thatsachen beherrschen sollen, sei ihre Aufgabe.

4. Nun kann sich eine solche Auffassung der Philosophie als einer reinen, absoluten Werthwissenschaft, obgleich sie thatsächlich bis jetzt noch nicht existirt, immerhin auf gewisse Theile der Philosophie berufen, in denen in der That Werthurtheile eine hervorragende Rolle spielen. Die drei Gebiete, für die das zutrifft, sind die Logik, Ethik und Aesthetik. Die Logik enthält Werthurtheile über den Zusammenhang des Gedachten und Erkannten, die Ethik solche über die Motive des Willens, die Aesthetik endlich solche über Gefühlswerthe des Gefallens und Missfallens, die sich mit unsern Vorstellungen verbinden. In einem dieser Auffassung entsprechenden Sinne bezeichnet man dann wohl auch diese drei Gebiete als normative Wissenschaften. Bei näherer Betrachtung des Inhalts und der Aufgabe derselben erhellt jedoch, dass keines von ihnen jemals eine rein normative Wissenschaft gewesen ist, noch auch der Sache nach sein kann. Als Aristoteles die Logik im wesentlichen in der Form einer Normwissenschaft entwickelte, abstrahirte er ihre Gesetze aus den Formen der Sprache; auch suchte er bereits diese elementare Aufgabe durch die weitere Untersuchung der Methoden und Normen des wissenschaftlichen Erkennens zu ergänzen. Nicht anders werden wir offenbar noch heute bei der Behandlung der Logik verfahren können, nur dass wir selbstverständlich bestrebt sein müssen, die gleiche Aufgabe in einem dem Stand

der heutigen Wissenschaft, nicht, wie es ja leider noch manchmal geschieht, in einem dem Stand der aristotelischen oder der scholastischen Wissenschaft entsprechenden Sinne zu lösen. Aehnlich verhält es sich mit den Normen der Ethik und der Aesthetik. Mögen sie auch in den Thatsachen des sittlichen Lebens und in den Erscheinungen der künstlerischen Production an und für sich noch nicht enthalten sein, so würden sie doch niemals entstehen können, ohne dass diese objectiv gegebenen Thatsachen in uns Gefühle und Werthurtheile anregen, über deren Ursprung wir dann naturgemäß nur Rechenschaft geben können, wenn wir nicht bloß die subjectiven Gefühle und Werthurtheile selbst, sondern auch jene Objecte analysiren, durch welche dieselben hervorgerufen werden. Sofern Logik, Ethik und Aesthetik überhaupt Wissenschaften sein wollen, können sie daher unmöglich auf eine Analyse der Bedingungen, unter denen ihre Normen entstehen, und damit einer Erklärung der Normen selber verzichten. Wollten sie sich bloß auf die Aufstellung dieser beschränken, so würden sie ebenso wenig Wissenschaften sein, wie ein Strafgesetzbuch oder eine Landesverfassung eine Wissenschaft ist. Auch diese können ja zu Objecten wissenschaftlicher Betrachtung werden. Aber dies geschieht immer erst dann, wenn eine Begründung und wissenschaftliche Interpretation der in ihnen enthaltenen Bestimmungen gegeben wird. Darum gibt es rein normative Wissenschaften überhaupt nicht, sondern jede normative Wissenschaft ist zugleich explicativ; und die eigentlich wissenschaftliche Aufgabe ist auch bei den normativen Wissenschaften eben dieses explicative Verfahren. Ihr Unterschied von andern Gebieten besteht nicht darin, dass sie es überhaupt nicht mit der Erklärung von Thatsachen zu thun hätten, sondern vielmehr darin, dass ein wichtiger Theil der Thatsachen, die sie erklären sollen, den Charakter von Normen und von Werth-

urtheilen besitzt. Vermöge der überall gültigen natürlichen Wechselwirkung zwischen der Auffassung der Thatsachen und ihrer Erklärung wirkt dann in diesem Fall die letztere zugleich mit, um eine richtige Formulirung der Normen und Werthurtheile zu gewinnen. Darum kann es allerdings ganze erklärende Wissensgebiete geben, in denen man, wie in der Mechanik, Physik oder Psychologie, von einer Werthunterscheidung der Thatsachen als solcher absieht. Es kann aber keine Wissensgebiete geben, in denen man grundsätzlich auf eine Erklärung der Thatsachen verzichtet. Normen und Werthurtheile, deren Grund, Zweck und Zusammenhang unbekannt bleiben, sind Orakelsprüche oder leere Phrasen, nicht wissenschaftliche Sätze.

5. Ebenso wenig wie die einzelnen philosophischen Gebiete, in denen Werthurtheile eine Rolle spielen, kann nun natürlich die Philosophie als Ganzes eine specifische Werthwissenschaft sein. Wo Werthurtheile in ihr vorkommen, da unterscheiden sich diese höchstens durch ihre allgemeinere Natur, also im selben Sinne wie der Inhalt der Philosophie selbst, von den entsprechenden Begriffsbildungen der Einzelwissenschaften. Da aber Werthurtheile überhaupt, ohne eine Begründung und Erklärung dessen was in ihnen ausgesagt wird, an und für sich keine wissenschaftliche Aufgabe bilden können, so ist damit eben nur ausgesprochen, dass die Philosophie einen allgemeineren Standpunkt der Weltbetrachtung einnimmt, als irgend ein einzelnes Wissensgebiet. Eine solche allgemeine Betrachtung lässt sich nun unmöglich auf irgend eine einzelne der Functionen willkürlich einschränken, die jede wissenschaftliche Untersuchung in irgend einer Weise in sich vereinigen muss: auch sie ist erklärend und werthend zugleich, und alles, was sie über den Werth des Lebens und seiner einzelnen Inhalte auszusagen vermag, bleibt eine willkürliche, unmotivirte Meinungsäußerung, so lange sie solche Urtheile

nicht zu begründen sucht, indem sie über den Zusammenhang der Thatsachen Rechenschaft gibt, auf die sich die Urtheile beziehen. Letzteres kann sie aber wiederum nur, wenn sie sich darüber orientirt hat, wie die wissenschaftlichen Einzelgebiete die specielleren Zusammenhänge verknüpfen und ordnen. Wenn man den Begriff der Philosophie als einer allgemeinen Werththeorie folgerichtig zu Ende denkt, so führt dies also, sobald dabei nur an der Forderung festgehalten wird, dass auch die Philosophie Wissenschaft, und nicht ein aus unbegründeten subjectiven Meinungsäußerungen bestehendes Gerede sei, darauf hinaus, dass sie allgemeine Wissenschaft in jenem oben festgestellten Sinne sein muss, in welchem die Principien und Methoden des Erkennens, da sie selbstverständlich in keiner einzelnen Disciplin ihre definitive Erledigung finden, die Aufgabe einer allgemeinen Wissenschaft ausmachen müssen.

6. Als allgemeine Wissenschaft geht nun aber die Philosophie den Einzelwissenschaften nicht voran, sondern sie folgt ihnen nach. Denn allgemeine Principien und Methoden des Erkennens können nur aus ihren besonderen Anwendungen gewonnen werden. Anderseits bedarf aber jene allgemeine Aufgabe selbst einer Zerlegung in die verschiedenen Probleme, die sie in sich schließt, und die, weil sie sämmtlich innerhalb der einzelwissenschaftlichen Betrachtung nicht erledigt werden können, Theile der Philosophie bilden. Indem diese Theile in ihrem logisch geordneten Zusammenhang das System der Philosophie ausmachen, wird daher dieses durch die Gliederung der einzelwissenschaftlichen Aufgaben selbst vorbereitet. Nun ist die Sonderung der verschiedenen Wissensgebiete zunächst nicht aus logischen Motiven, sondern aus praktischen Gründen der Arbeitstheilung hervorgegangen. Gleichwohl wird von vornherein erwartet werden können, dass solchen praktischen Gründen

wenigstens bei den wichtigeren Gliederungen gewisse logische Unterschiedsmerkmale entsprechen, die in der Natur der wissenschaftlichen Probleme ihre Quelle haben. Bei der thatsächlichen Theilung der wissenschaftlichen Arbeiten pflegt man sich allerdings innerhalb der einzelnen Gebiete meist weder über die Zusammenhänge, in denen sie unter einander stehen, noch über die Art, wie sie sich systematisch ergänzen, Rechenschaft abzulegen. Dennoch ist es einleuchtend, dass, nachdem die Scheidung der Einzelwissenschaften von der Philosophie, wie man wohl annehmen darf, nunmehr im wesentlichen zu Ende gediehen ist, jene Sondergebiete alle zusammen in ihrer Vereinigung ein System bilden müssen, auf dem sich dann wiederum das System der Philosophie als der allgemeinen Wissenschaft erhebt. Hieraus ergibt sich eine erste philosophische Aufgabe vorbereitender Natur. Sie besteht in der allgemeinen Classification der Wissenschaften, zu der als ein wesentlicher Bestandtheil auch die systematische Eintheilung der Philosophie gehört.

**Litteratur.** Windelband, Geschichte der Philosophie[2] p. 548: »Der Relativismus ist die Abdankung der Philosophie und ihr Tod. Deshalb kann sie nur weiterleben als die Lehre von den allgemeingültigen Werthen. Sie wird sich nicht mehr in die Arbeit der besonderen Wissenschaften drängen, zu denen nun auch die Psychologie gehört. Sie hat weder den Ehrgeiz, das was diese erkannt haben noch einmal erkennen zu wollen, noch die Lust der Compilation, aus den 'allgemeinen Ergebnissen' der Sonderdisciplinen allgemeinste Gebilde zusammenzuflicken. Sie hat ihr eigenes Feld und ihre eigene Aufgabe an jenen allgemeingültigen Werthen, die den Grundriss aller Culturfunctionen und das Rückgrat alles besonderen Werthlebens bilden. Aber auch diese wird sie beschreiben und erklären nur, um über ihre Geltung Rechenschaft zu geben: sie behandelt sie nicht als Thatsachen, sondern als Normen. Auch sie wird deshalb ihre Aufgabe als eine 'Gesetzgebung' zu entwickeln haben, aber nicht als das Gesetz der Willkür, das sie dictirt, sondern als das Gesetz der Vernunft, das sie vorfindet und begreift.«. Dazu Wundt, Philosophie und Wissenschaft, Essays, 1. Logik[2], II, 2, Cap. 5, und über das Verhältniss explicativer und normativer Disciplinen Ethik[2], Einl. Außerdem die Litteratur zu § 1, S. 10.

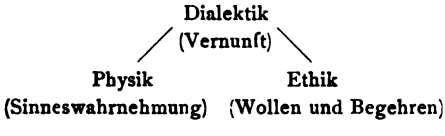
# I. Die Classification der Wissenschaften.

## § 5. Geschichtliche Uebersicht der hauptsächlichsten Classificationsversuche.

Die Classification der Wissenschaften ist eine echt philosophische Aufgabe. Denn insofern dieselbe eine vergleichende Bestimmung der verschiedenen Gebiete nach ihrem Inhalt und [illegible] voraussetzt, ist es klar, dass ihre Lösung [illegible] zufallen kann. Wie der Begriff der [illegible] nun aber auch der Inhalt dieser besonderen Aufgabe im Wande der Zeiten verändert. Indem dem Alterthum Philosophie und Wissenschaft noch in eine Einheit zusammenfielen, gingen hier die Entwürfe zu einer Classification der Wissenschaften vollständig in den systematischen Eintheilungen der Philosophie auf. Solcher Eintheilungen sind uns vor allem [illegible] überliefert. Sie liegen den zwei größten und einflussreichsten Systemen zu Grunde, die das Alterthum hervorgebracht hat, dem platonischen und dem aristotelischen, und sie können wohl zugleich als die allgemeinen Umrisse betrachtet werden, nach denen die Theilung der wissenschaftlichen Arbeiten in den Schulen dieser Philosophen durchgeführt war. Beide Eintheilungen sind nicht ausdrücklich von den Philosophen selbst mitgetheilt. Aber theils liegen sie der Disposition des Inhalts ihrer Werke zu Grunde, theils sind sie uns durch ihre Schulen überliefert.

Unter diesen beiden ersten Classificationen der Wissenschaft ist die platonische die maßgebende: die aristotelische ist im wesentlichen nur ihre weitere Ausführung. Das von Plato aufgestellte Princip, das mit merkwürdiger Beharrlichkeit bis in die neueren Zeiten festgehalten wurde, ist das der Geistesvermögen, die bei den verschiedenen wissenschaftlichen

Problemen in Betracht kommen. Solcher Geistesvermögen gibt es drei: das begriffliche Erkennen, das in der Gesprächführung, dem διαλέγεσθαι, und zwar sowohl in dem Wechselgespräch wie in den Fragen, die sich der Denkende selbst vorlegt, und in den Antworten, die er auf sie findet, geübt wird; die sinnliche Wahrnehmung, die den Objecten der Natur zugewandt ist; endlich das Wollen und Begehren, aus dem das menschliche Handeln mit seinen Erzeugnissen hervorgeht. So ergeben sich Dialektik, Physik und Ethik als die drei Theile der Wissenschaft. Ausdrücklich werden sie als solche von Xenokrates, dem Schüler Platos, aufgeführt; und die wichtigeren platonischen Dialoge ordnen sich unschwer unter dieses Schema: so gehören der Theätet, Parmenides, Sophist zur Dialektik, der Timäus und im Sinne des dem Gebiet der Natur zugehörenden platonischen Seelenbegriffs auch der Phädo zur Physik, der Staat, der Staatsmann, Philebus und Gorgias zur Ethik. Diese drei Gebiete sind aber einander nicht coordinirt, sondern die Dialektik, die Bethätigung des höchsten Seelenvermögens, der denkenden Vernunft, ist den anderen übergeordnet. Darum dringt die Dialektik auch in jene beiden Wissenschaften ein, indem erst sie eine vollkommene Erkenntniss sowohl der Natur wie der Normen des menschlichen Handelns zu vermitteln vermag. So ergibt sich folgendes Schema:



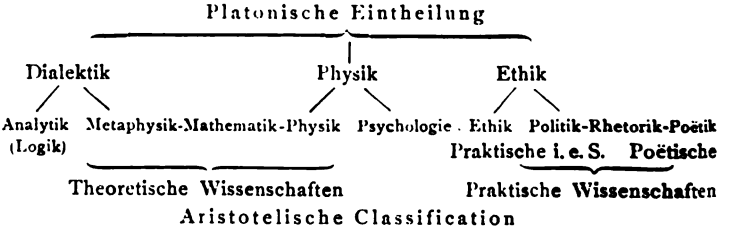

Ohne Zweifel ist diese Eintheilung schon gegenüber der in der platonischen Akademie ausgeführten Sonderung der wissenschaftlichen Arbeiten unvollständig. Wenn sie die Astronomie nicht von dem sonstigen Inhalt der Physik scheidet, so mag dies

[illegible] finden, dass in der platonischen [illegible] kosmologischen Fragen im Vordergrund [illegible] Ethik und Politik insofern ein Gebiet, [illegible] wesentlich erst durch die Beziehung [illegible] Inhalt gewann. Mehr fällt es [illegible] die doch neben der Astronomie [illegible] Akademie gepflegt wurde, [illegible] angewiesen ist. Aber einerseits [illegible] Inhalte nach einen wesent- [illegible] da der Kosmos von Plato [illegible] Gesetzen geordnet gedacht [illegible] mathematische Methode als [illegible] Methode überhaupt er- [illegible]

[illegible] System bezeichnet nun [illegible] einen Standpunkt wesentlich [illegible] der Arbeit. Freilich ist es hier [illegible] Classification aufzustellen, die voll- [illegible] Philosophen selber entspräche, da es in den aristotelischen Schriften zwar an Bemerkungen über das Verhältniss und die Gliederung der einzelnen Wissens- gebiete nicht fehlt, diese Bemerkungen aber weder unter einander noch mit dem in den aristotelischen Werken zur Ausführung gelangten System durchgängig in Einklang zu bringen sind. Geht man von diesem letzteren aus, unter Berücksichtigung der von dem Philosophen besonders betonten Grundsätze logischer Unterscheidung, so drängen sich aber zwei Gesichtspunkte als die leitenden auf: der erste besteht wieder in der Sonderung der Aufgaben nach den Geistesvermögen; es ist die platonische Eintheilung in die drei Richtungen einer Bethätigung der Vernunft, der Sinneswahrnehmung und des Wollens und Begehrens, die auch Aristoteles festhält. Dazu kommt nun als zweiter Gesichtspunkt die Berücksichtigung

des Zwecks, dem die wissenschaftliche Thätigkeit dient. Durch die Anwendung dieses objectiven Zweckbegriffs auf die nach den subjectiven Geistesvermögen gewonnene platonische Dreitheilung schließt sich diese zu einer Zweitheilung zusammen, indem Dialektik und Physik dem Erkennen dienen, die Ethik dagegen Grundsätze des Handelns zu gewinnen sucht. Demnach treten jene als theoretische dieser als der praktischen Wissenschaft gegenüber. Endlich bilden sich durch die Berücksichtigung der besondern Zwecke, die sich die wissenschaftliche Thätigkeit stellt, innerhalb der fundamentalen Dreitheilung gesonderte Gebiete. So geht die Thätigkeit der Vernunft theils auf die Analyse der Formen und Methoden des Erkennens, theils auf die Untersuchung der Principien der Dinge selbst: darum scheidet sich die platonische Dialektik bei Aristoteles in die Analytik (die später sogenannte Logik) und in die Metaphysik. Die Physik zerfällt, je nachdem sie sich die Untersuchung des gesammten Weltzusammenhangs und der allgemeinen Naturerscheinungen oder die Vorgänge des Lebens zur Aufgabe nimmt, in die eigentliche Physik und in die Lehre von der Psyche (Psychologie), wobei die letztere, da auch sie immerhin einen Theil des Weltzusammenhangs betrifft, der Physik im weiteren Sinne untergeordnet bleibt. Gelegentlich kreuzt sich jedoch diese Eintheilung mit einer andern, die freilich nur in einer Bemerkung der Metaphysik, nicht in der Anordnung der aristotelischen Schriften Ausdruck gefunden hat, indem die Physik, als Lehre von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern, in die Mathematik, die das Unbewegte und Unveränderliche an diesen Körpern, und in die eigentliche Physik, die die Bewegungen und Veränderungen derselben zu ihrem Gegenstande habe, geschieden wird. Beiden steht dann die Metaphysik als die Lehre von den geistigen Principien der Dinge oder vom Unkörperlichen und Unbewegten gegenüber, die, weil

dieses der letzte Grund alles Seins und Geschehens sei, auch als Theologie bezeichnet wird. Auf diese Weise erscheint die Mathematik einerseits als Theil der Physik, anderseits als Uebergangsglied zwischen ihr und der Metaphysik, wie denn auch Aristoteles thatsächlich die mathematischen Principien in seiner Metaphysik behandelt. Eine wichtige Bedeutung gewinnt endlich die Scheidung der Gebiete nach den Zwecken in der praktischen Philosophie. Hier zerfällt die praktische, nach außen gerichtete Thätigkeit in das Handeln als solches (πρᾶξις, dessen Zweck die Thätigkeit des handelnden Subjectes selbst ist, und in das Hervorbringen (ποίησις), dessen Zweck in dem zu erzeugenden Object besteht. Demnach sondern sich die praktischen Wissenschaften wieder in die praktischen im engeren Sinne und die poietischen oder künstlerischen, und die ersteren, je nachdem der einzelne Mensch oder die Gesammtheit, der Staat, Zweck des Handelns ist, in die Ethik und die Politik. Den poietischen Wissenschaften kann man unter den aristotelischen Werken die Poëtik und die Rhetorik zuzählen, von denen er jedoch die letztere wegen ihrer Beziehungen zu der Gedankenthätigkeit zugleich mit der Logik, wegen ihrer Anwendungen im öffentlichen Leben mit der Politik in eine nähere Verbindung bringt. Geht man von der platonischen Dreitheilung, als der Grundlage des aristotelischen Systems, aus, so gewinnt man demnach das folgende Schema seiner Classification:



Aristotelische Classification

3. Das aristotelische System hat Jahrhunderte hindurch die wissenschaftliche Entwicklung bestimmt; ja die in ihm vorgenommene Gliederung der Wissenschaften hat die Herrschaft der aristotelischen Philosophie selbst lange überdauert. Logik und Metaphysik, Physik und Psychologie, Ethik und Politik, Rhethorik und Poëtik blieben bis tief in das 18. Jahrhundert hinein die allgemeinen Disciplinen, die in dem Universitätsunterricht der Vorbildung für die speciellen praktischen Berufe vorausgingen. Für die Scheidung der philosophischen Gebiete im engern Sinn ist das aristotelische System sogar vielfach bis zum heutigen Tage maßgebend. Wenn man die Physik durch den allgemeinen Ausdruck »Naturphilosophie« ersetzt, so bewegt sich noch gegenwärtig der Unterricht in der Philosophie und die litterarische Beschäftigung mit ihr zwischen jenen durch die beiden großen griechischen Philosophen festgesetzten Gebietsgrenzen.

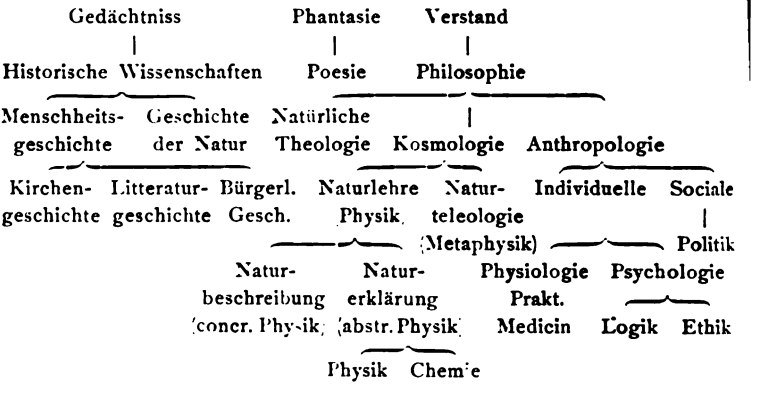
Dagegen regte sich schon von Beginn der Neuzeit an die Erkenntniss, dass dieses System nicht mehr genüge, um den von den Einzelgebieten, namentlich von den mächtig aufstrebenden Naturwissenschaften aus gestellten Anforderungen nachzukommen. Erschien es doch völlig unmöglich, die verschiedenen Probleme, die vom 16. und 17. Jahrhundert an in der Mechanik, Optik, Astronomie, Geographie und bald auch in der Chemie, der Physiologie, der Pflanzen- und Thierkunde auftauchten, alle unter dem einen Begriff der Physik zusammenzufassen. Aber auch auf andern Gebieten versagte das aristotelische Schema gänzlich: die Geschichte, die Sprachkunde z. B. hatten in ihm keine Stelle. So entstand, als Ausdruck dieses inmitten der Einzelwissenschaften empfundenen Bedürfnisses einer weiter durchgeführten und ergänzten Gliederung der Begriffe, die große Classification der Wissenschaften, die Francis Bacon zuerst 1605, dann erweitert in seinem 1623 erschienenen Werke »de dignitate et augmentis

scientiarum« aufstellte. Sie ist beinahe von ebenso kanonischer Bedeutung für die Wissenschaft der Neuzeit geworden, wie es die aristotelische für die des Mittelalters gewesen war. Denn nicht nur hat Bacon bereits, wenn auch zum Theil unter andern Namen, im wesentlichen alle die Hauptgebiete geschieden und nach ihren Aufgaben gekennzeichnet, die in dem gegenwärtigen System der Wissenschaften noch Geltung besitzen; auch die logische Grundlage seiner Classification ist im ganzen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts unangetastet geblieben. Diese Grundlage besteht wiederum in einer, allerdings erheblich modificirten Anwendung des platonisch-aristotelischen Princips der Gliederung nach den Geisteskräften. War aber dieses Princip bei den alten Eintheilungen insofern ein objectives gewesen, als die Gebiete hauptsächlich nach denjenigen Geistesthätigkeiten sich schieden, deren Erzeugnisse den Inhalt der einzelnen Wissenschaften bilden sollten, so wurde dasselbe bei Bacon ein rein subjectives, indem er nach denjenigen Geistesthätigkeiten unterschied, die bei der Beschäftigung mit den einzelnen Gattungen von Problemen zur Anwendung kommen. Nun ist jede wissenschaftliche Thätigkeit intellectueller Art: Wollen, Begehren und Handeln sind keine Erkenntnissfunctionen, haben also auch mit dem wissenschaftlichen Erkennen nichts zu thun. Darum fiel für Bacon das für die platonische Ethik und für die praktischen und poietischen Wissenschaften des Aristoteles geltende Eintheilungsmerkmal von vornherein hinweg. Die Wissenschaften bilden nach ihm alle zusammen einen »globus intellectualis«, eine intellectuelle Welt; jede hat zunächst eine theoretische Aufgabe. Erst wenn diese gelöst ist, kann zu praktischen Anwendungen der wissenschaftlichen Erkenntnisse fortgeschritten werden. Indem Bacon auf solche Anwendungen und auf den Nutzen, den durch sie die Wissenschaft dem Leben leistet, einen sehr hohen Werth legt, beschränkt

er einerseits den aristotelischen Begriff der praktischen Wissenschaften dadurch, dass er zu jeder praktischen oder technischen Disciplin eine theoretische als ihre Grundlage voraussetzt; anderseits aber erweitert er wesentlich diesen Begriff, indem er principiell zu jeder theoretischen eine technische Disciplin als möglich voraussetzt, wenn er auch nur für die eigentlich erklärenden, die von ihm sogenannten »philosophischen« Wissenschaften diese Correlation durchführt. So steht der theoretischen die technische Physik, der theoretischen die technische Chemie, so der Anatomie und Physiologie die praktische Medicin, so aber auch der theoretischen Lehre von der menschlichen Gesellschaft die praktische Politik gegenüber.

Dieser Gedanke der durchgängigen Beziehung der theoretischen Wissenschaft zu einer ihr untergeordneten, ihrer Verwerthung für das Leben dienenden Disciplin ist einer der fruchtbarsten des Baconischen Systems. Mit genialer Intuition hat hier Bacon dem aristotelischen Gegensatz des Theoretischen und Praktischen einen neuen Inhalt gegeben, der für die Wechselbeziehungen zwischen Wissenschaft und Leben in der neueren Wissenschaft eine grundlegende Bedeutung gewann. Die Aufgabe der Classification der Wissenschaften wird aber dadurch für ihn eine rein theoretische, da sich die praktischen Gebiete ohne weiteres an die ihnen entsprechenden theoretischen anlehnen, während die Eintheilungsgründe selbst nur den theoretischen Problemen entnommen werden können. Indem nun Bacon als solche Eintheilungsgründe die Geisteskräfte wählte, die vornehmlich zu der Bearbeitung der Probleme erfordert werden, konnten als solche natürlich auch nur theoretische Vermögen, intellectuelle Thätigkeiten verschiedener Art in Frage kommen. Damit war die Aufgabe der allgemeinsten Eintheilung im Grunde in die **Psychologie** zurückverlegt.

Nun lehrt die Psychologie drei Hauptformen intellectueller Thätigkeiten kennen, die zwar an sich immer verbunden sind, dabei aber doch in verschiedenem Grade wirksam werden können: das Gedächtniss, die Phantasie und den Verstand. Demnach gewinnt Bacon eine Dreitheilung der gesammten Wissenschaften. Dem Gedächtniss entspricht die Geschichte: der Phantasie die Poesie, die Bacon ausschließlich als Darstellung des Erkannten in anschaulichen, symbolischen Formen betrachtet; dem Verstand die Gesammtheit der erklärenden Wissenschaften, die er unter dem Namen der Philosophie zusammenfasst, eine Anwendung dieses Wortes, in welcher offenbar die aus dem Alterthum überkommene und bis in den Anfang der Neuzeit erhalten gebliebene Einheit zwischen Philosophie und Wissenschaft immer noch nachwirkt. Erst für die Untergliederungen bedient sich dann Bacon der Unterschiede der Objecte selbst. So erhält er, wenn wir die von ihm gebrauchten, meist veralteten Ausdrücke durch die in entsprechendem Sinne heute gebrauchten ersetzen, folgendes System:




4. Dass diese Classification in einer für ihre Zeit bewundernswerthen Weise die hauptsächlichsten Arbeitsgebiete

der neueren Wissenschaft im einzelnen sicher erkannt und im wesentlichen richtig gegen einander abgegrenzt hat, ist unleugbar. So sind, um nur das hauptsächlichste hervorzuheben, die Sonderungen von politischer Geschichte und Litteraturgeschichte, von Naturbeschreibung und Naturerklärung, von Physik und Chemie, von Physiologie und Psychologie bis zum heutigen Tage von einschneidender Bedeutung für die Theilung der wissenschaftlichen Arbeiten. Ein Zeugniss für diese im allgemeinen dem wirklichen Zustand der neueren Wissenschaft entsprechende und vielfach der eigenen Zeit vorauseilende Beschaffenheit des Systems liegt auch in der Thatsache, dass, als im Jahre 1756 der französische Mathematiker und Philosoph d'Alembert in seiner berühmten Einleitung in die große französische Encyklopädie zum ersten Male seit Bacon wieder eine Classification der Wissenschaften unternahm, er zwar da und dort manches zu bessern und zu vervollständigen fand, im ganzen aber das System Bacons beibehielt. So hat er vor allem an der Hauptgliederung nach den drei Geisteskräften Gedächtniss, Phantasie und Verstand festgehalten. Nur änderte er, da er sich nicht bloß eine Classification der Wissenschaften, sondern eine solche der »Wissenschaften und Künste« zum Ziel setzte, diesem erweiterten Programm entsprechend die Reihenfolge. Gedächtniss und Vernunft stellte er nun als die specifisch wissenschaftlichen Thätigkeiten voran und ließ ihnen die Phantasie als das Organ der Kunst nachfolgen, wobei er demnach auch die Poesie durch die übrigen Künste ergänzte und sie aus ihrer dienenden Stellung gegenüber der Wissenschaft befreite. Sehen wir von d'Alemberts Eintheilung der Künste, als dem gegenwärtigen Thema fernliegend, ab, so gewann er also zunächst eine Zweitheilung in Geschichte und Philosophie. Die weiteren Gliederungen dieser beiden blieben jedoch dieselben wie bei Bacon, mit dem einzigen

Unterschied, dass er für die Mathematik, die bei jenem nicht zu ihrem Rechte gekommen war, eine angemessene Stellung zu gewinnen suchte: er zählte sie zu den Naturwissenschaften und brachte sie in nächste Verbindung mit der Mechanik, Astronomie und Physik, indem er auch die reine Mathematik (Arithmetik und Geometrie) als abstracte Naturwissenschaften ansah, insofern Zahl, Größe und Raum allgemeine Eigenschaften der Körper seien.

5. So hat sich die Baconische Classification in wenig veränderter Form bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts erhalten. Dennoch konnte ein doppelter Fehler, der gerade dem Grundgedanken dieses Systems anhaftete, auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Der erste Fehler bestand darin, dass die aus der alten Philosophie übernommene Eintheilung nach Geistesvermögen vor allem in der subjectiven Wendung, die ihr Bacon gegeben, eine ganz und gar einseitige Würdigung der verschiedenen wissenschaftlichen Thätigkeiten in sich schloss. Dies führte dann aber nothwendig zu dem weiteren Fehler, dass Zusammengehöriges auseinandergerissen und Verschiedenes zu einem Gebiet vereinigt wurde. So ist die Geschichte als »Gedächtnisswissenschaft« jedenfalls unzureichend definirt, und die Geschichte der Natur steht mit den übrigen Naturwissenschaften, die politische, die Kirchen- und Litteraturgeschichte mit anderen Gebieten des geistigen Lebens, wie Theologie, Ethik und Politik, in enger Verbindung, während jene beiden Theile sogenannter Geschichte, abgesehen von dem in dem Wort ausgedrückten Begriff des Geschehens, d. h. der zusammenhängenden Aufeinanderfolge gewisser Ereignisse, kaum Beziehungen zu einander darbieten. Ueberdies entspringt aus dieser ungeeigneten Beschaffenheit des Haupteintheilungsgrundes nothwendig noch der weitere Uebelstand, dass beim Uebergang zu den Untergliederungen des Systems die Eintheilungsgründe wechseln,

indem sie theils auf die Objecte theils auf die Zwecke der wissenschaftlichen Erkenntniss überspringen.

Erwägungen solcher Art mögen es gewesen sein, aus denen zu Anfang des 19. Jahrhunderts zwei neue große Classificationsversuche hervorgingen, die, unabhängig von einander, zum ersten Mal das seit Plato eingehaltene Eintheilungsprincip verließen, um ausschließlich nach den Objecten der Wissenschaft diese in ihre Hauptgebiete zu sondern. Es sind die Systeme Jeremias Benthams, des Rechtsgelehrten und Moralphilosophen, 1829, und A. M. Ampères, des namentlich durch seine Forschungen über die Beziehungen zwischen Magnetismus und Elektricität bekannten Physikers, 1834. Beide standen sichtlich unter dem Einflusse der großen Systematiker auf dem Gebiet der Naturgeschichte aus dem 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts, eines Linné, Jussieu, Decandolle. Besonders das von Linné und Decandolle bei ihren botanischen Classificationen streng durchgeführte Princip der dualen Gliederung scheint, neben der Eintheilung nach objectiven Merkmalen, auf diese neuen Wissenschaftssysteme herübergewirkt zu haben. Beide folgten aber auch noch in einem andern Punkt den Spuren jener Naturforscher: darin nämlich, dass sie sich berufen fühlten, eine neue Nomenclatur der Wissenschaften zu erfinden. Besonders Bentham leistete in dieser Beziehung Unglaubliches. Was in dem Pflanzensystem Linnés, in dem es sich um eine scharfe, nach einheitlichem Princip durchgeführte Terminologie für bis dahin überhaupt unzulänglich benannte Objecte handelte, ein Gebot der Nothwendigkeit war, das verwandelte sich aber bei diesen Wissenschaftssystemen in einen schweren Fehler, der für das Schicksal derselben verhängnissvoll werden musste. War es doch kaum zu verlangen, dass Wissenschaften wie Mathematik, Physik, Chemie u. a. ihre längst eingebürgerten Namen mit den von Bentham vorgeschlagenen

[illegible] Stoechiodynamik u. s. w. ver-
[illegible] die abstruse Terminologie
[illegible] ihrer Urheber, fast jeden
[illegible] Auch trug dazu die Willkür
[illegible] Unterscheidungen bei, die der
[illegible] gar nicht entsprachen,
[illegible] Schematismus zu Liebe
[illegible] Fertigkeiten, wie
[illegible] Pantomimik u. a. Schon der
[illegible] brachte, durch fortgesetzte
[illegible] seiner beiden Hauptstämme
[illegible] und die Noologie Geistes-
[illegible] Untergebiete einzutheilen,
[illegible] Systeme bezeichnend.

[illegible] die streng festge-
[illegible] offenbar einen
[illegible] vorangegangenen Versuche:
[illegible] neuen Eintheilungsprincip
[illegible] aller Wissenschaften in die zwei
[illegible] Natur- und der Geisteswissen-
[illegible] epochemachender Bedeutung.
[illegible] hatten sich schon seit langer Zeit
[illegible] Wissenschaftsgebietes er-
[illegible] war dies noch nicht
[illegible] beiden Systemen unab-
[illegible] Collectivbegriff ein deutliches Zeug-
[illegible] in der Wissenschaft selbst das Bewusst-
[illegible] Zusammengehörigkeit zu regen begonnen hatte.
[illegible] Thätigkeiten des Historikers, Philologen, Theologen,
[illegible] Nationalökonomen vielfach in einander greifen und
[illegible] einander verbunden sind als etwa mit denen des
Astronomen, Physikers, Chemikers u. s. w., das musste sich ja
eigentlich von dem Augenblick an aufdrängen, wo die einzelnen

Gebiete zu wirklichen Wissenschaften geworden waren. Dass dieses Bewusstsein dennoch verhältnissmäßig spät erst in einem solchen gemeinsamen Namen seinen Ausdruck fand, erklärt sich wohl hauptsächlich aus der vorwiegend praktischen Tendenz, die einzelne dieser Wissenschaften, wie die Theologie, Jurisprudenz, Nationalökonomie, verfolgen, und die bei jeder derselben wieder auf specifische Zwecke ausgeht. Dazu kommt, dass es hier an einer ähnlichen allgemein anerkannten Hauptdisciplin fehlt, die als allgemeinste Grundlage der andern anzusehen wäre, analog wie dies etwa für die Physik gegenüber den andern Naturwissenschaften zutrifft. Dass trotzdem die Aufstellung der »Geisteswissenschaften« als eines neuen großen Wissenschaftsgebietes einem allgemeinen Bedürfniss entgegenkam, dafür liegt übrigens ein sprechender Beweis auch darin, dass, noch bevor in England Bentham, in Frankreich Ampère den neuen Collectivbegriff einführten, in Deutschland Hegel bereits in seiner zum ersten Mal 1817 erschienenen »Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften« den Gesammtinhalt des Wissens in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie eingetheilt hatte, wobei er die Logik als die abstracte Grundlage der beiden andern, die Gesammtheit des wirklichen Seins unter sich theilenden Gebiete betrachtete. Das System Hegels hatte aber bei dem Verhältniss, in das der Philosoph seine speculativen Entwicklungen zu den empirischen Wissenschaften brachte, durchaus zugleich den Charakter einer Classification der Gesammtheit der Wissenschaften, wie denn auch die Hauptgliederungen der Natur- und der Geistesphilosophie im wesentlichen den einzelnen, wirklich existirenden Natur- und Geisteswissenschaften entsprachen.

7. Nahezu gleichzeitig mit den dualistischen Systemen Benthams und Ampères trat jedoch ein weiterer, von einem ganz abweichenden Gesichtspunkt ausgehender Classifications-

versuch auf. Ihn legte Auguste Comte 1830 der encyklopädischen Uebersicht der Wissenschaften in seinem Cours de philosophie positive (1830—1842) zu Grunde. Comte war mit jenen Systemen in der Verwerfung der Eintheilung nach den Geistesvermögen einig. Sie erschien ihm von vornherein hinfällig, weil alle wesentlichen Geistesfähigkeiten des Menschen sich bei jeder wissenschaftlichen Arbeit zu einer einheitlichen Function verbänden. Anderseits konnte aber auf seinem Standpunkt eine Eintheilung nach den Objecten deshalb der Gliederung der Wissenschaften nicht zu Grunde gelegt werden, weil in letzter Instanz alle Objecte der wissenschaftlichen Forschung Naturobjecte, Körper sind, die zwar in gewissen Eigenschaften von einander abweichen, jedoch in ihren Grundeigenschaften übereinstimmen. Aus diesen beiden Bedingungen, aus der einheitlichen Natur der wissenschaftlichen Geistesthätigkeit und aus der einheitlichen Natur der letzten Objecte der wissenschaftlichen Forschung, ergab sich ihm, im Unterschiede von den dualistischen Classificationen, ein monistisches System und eine lineare Anordnung der Wissenschaften. In dieser musste diejenige Disciplin allen andern voranstehen und als deren Grundlage betrachtet werden, welche die allgemeinsten, allen Körpern zukommenden Eigenschaften erforscht: das ist die Mathematik, die selbst wieder in einen abstracteren und einen concreteren Theil zerfällt, in die Analysis (allgemeine Arithmetik), welche die abstracten Beziehungen der Größen untersucht, und in die Geometrie, welche die Raumgrößen zu ihrem Gegenstande hat und daher, da das Räumliche eine unmittelbare Eigenschaft der Körper selbst ist, nach Comte bereits zu den eigentlichen Naturwissenschaften gehört. Daran schließt sich dann die Betrachtung der Bewegung der Körper, die Mechanik, und an diese die Erforschung der großen Körperzusammenhänge, der Weltkörper und

Weltsysteme, die Astronomie. Ihr steht als das Gebiet der Bewegungen der uns umgebenden irdischen Körper und ihrer Theilchen die Physik, und dieser, die Probleme der durch die qualitativen Eigenschaften der Stoffe bestimmten Veränderungen umfassend, die Chemie gegenüber. Auf ihr erhebt sich die Biologie, die Erforschung der auf Grund der physikalischen und chemischen Eigenschaften gewisser Körper entstehenden individuellen Lebenserscheinungen; und endlich auf der Biologie, als Schlussglied des Ganzen, die Lehre von der Verbindung vieler lebender Einzelwesen zu einer Gesellschaft und von den Veränderungen derselben, die Sociologie. So gewinnt Comte die folgende streng lineare Anordnung:

**Analysis } Mathematik**
**Geometrie }**
**Mechanik**
**Astronomie (mit Geologie, Mineralogie)**
**Physik**
**Chemie**
**Biologie (mit Zoologie, Botanik)**
**Sociologie**

Diese lineare Anordnung hat nach Comte eine doppelte Bedeutung: sie bezeichnet, wenn man in ihr von unten nach oben geht, subjectiv eine Stufenfolge zunehmender Abstraction; und sie bezeichnet, wenn man von oben nach unten fortschreitet, objectiv eine Stufenfolge zunehmender Zusammensetzung der Eigenschaften. Nun ist aber der menschliche Geist, wie Comte meint, dazu angelegt, das Abstractere früher zu erkennen als das Concretere, weil es das Einfachere ist: wir erkennen z. B. die räumlichen Eigenschaften der Körper leichter als ihre mechanischen und physikalischen. Zugleich wird bei den complexeren Eigenschaften überall die Kenntniss der einfacheren und abstracteren vorausgesetzt, weil diese in jenen mit eingeschlossen sind. Daraus ergibt

sich ihm, dass das lineare System der Wissenschaften auch das natürliche System ihres Studiums sein sollte: die Anordnung hat so neben ihrer philosophischen eine eminent pädagogische Bedeutung. Man kann sich zwar mit irgend einem Gebiet beschäftigen, ohne die ihm im System folgenden zu kennen; man kann aber keines cultiviren, ohne der ihm vorangehenden mächtig zu sein. Ein Mathematiker z. B. kann von der Astronomie, Physik u. s. w., ja von der Mechanik ganz abstrahiren; ein Chemiker dagegen bedarf nach Comte der Physik, Astronomie, Mechanik und Mathematik, und ein Sociologe vollends muss neben allen diesen auch noch die Biologie und die Chemie beherrschen.

8. So gewaltsam dieses System offenbar mit den wirklich vorhandenen Wissenschaften, namentlich mit den sogenannten Geisteswissenschaften umspringt, so hat es doch zunächst mehr auf die Folgezeit eingewirkt als die dualistischen Classificationen eines Bentham und Ampère. Mochte sich auch die wissenschaftliche Entwicklung selbst so wenig wie der wissenschaftliche Unterricht um die Lehre Comtes von der »Hierarchie der Wissenschaften« kümmern, so wirkte sie um so mehr innerhalb der positiven Richtung der Philosophie fort. Auch ist hier ein Versuch der Verbesserung und Vervollständigung dieses Systems entstanden, der nicht ohne Einfluss auf die folgende Zeit geblieben ist: die Classification Herbert Spencers.

Spencer macht Comte zweierlei zum Vorwurf: erstens sei von ihm das Abstracte mit dem Allgemeinen verwechselt worden; und zweitens sei er den Forderungen der Psychologie als einer selbständigen Wissenschaft nicht gerecht geworden. Vermöge des ersten Fehlers seien die in seinem System vorausgehenden Gebiete die allgemeineren, ihre Erscheinungen die verbreiteteren, aber keineswegs die abstracteren: so sei z. B. die Astronomie, weil sie es mit einzelnen

Objecten zu thun habe, concreter als die Physik, diese aber sei an und für sich nicht abstracter als die Chemie. Die Psychologie endlich sei wegen der Eigenthümlichkeit ihrer Aufgaben aus der Biologie auszuscheiden und an sie unmittelbar die Sociologie anzuschließen, da die sociologischen Thatsachen weit mehr aus den psychologischen als aus den biologischen Eigenschaften des Menschen hervorgingen. Hier schied sich Spencer am weitesten von Comte, der die Möglichkeit einer unmittelbaren Selbstbeobachtung bestritten und auch für die Psychologie eine objective Beobachtung gefordert, eben darum aber eine wissenschaftliche Psychologie nur in der Form einer Analyse der physischen Eigenschaften für möglich erklärt hatte: er erblickte vorläufig eine solche in der Phrenologie.

Indem Spencer diese Fehler zu verbessern suchte, im ganzen aber an dem Grundgedanken Comtes von einer Stufenfolge der Wissenschaften nach dem Grade der in ihnen geübten Abstraction festhielt, substituirte er der linearen Anordnung eine Eintheilung nach Gruppen. Solcher Gruppen unterscheidet er drei: die abstracte, die abstract-concrete und die concrete. Die erste umfasst Mathematik und abstracte Mechanik, die zweite die concrete (physikalische) Mechanik, die Physik und Chemie, die dritte die Astronomie nebst den ihr zugehörigen geographischen Disciplinen (Geographie, Geologie, Geognosie), die Biologie, die neben der Physiologie die Botanik und Zoologie umfasst, die Psychologie und endlich die Sociologie. Demnach bilden zunächst die drei Gruppen eine Stufenfolge, die von den abstracteren zu den concreteren Gebieten fortschreitet; innerhalb jeder einzelnen Gruppe gehen aber die allgemeineren, umfassenderen Disciplinen den beschränkteren voran, so dass die Vereinigung dieser beiden Eintheilungsprincipien wieder eine lineare Reihenfolge ergibt, nach folgendem Schema:

| | |
|---|---|
| Abstracte Gruppe | Mathematik<br>Abstracte Mechanik |
| Abstract-concrete Gruppe | Concrete Mechanik<br>Physik<br>Chemie |
| Concrete Gruppe | Astronomie<br>Geologie<br>Biologie<br>Psychologie<br>Sociologie |

Mögen nun auch in diesem System einzelne unverkennbare Mängel der Eintheilung Comtes, vor allem durch die veränderte Stellung der Astronomie und durch die Anerkennung einer selbständigen Psychologie, beseitigt sein, so sind doch die beiden Hauptfehler stehen geblieben: die durch die eingetretene Gruppenbildung nur wenig gemilderte Voraussetzung einer Hierarchie der Wissenschaften, in der die folgenden Gebiete immer die vorausgehenden als ihre Grundlagen fordern sollen, und die Einführung der Sociologie als einer neuen Wissenschaft, die an die Stelle einer großen Zahl thatsächlich existirender, wie der Geschichte, Philologie, Rechtswissenschaft u. s. w., zu treten habe. Innerhalb des naturwissenschaftlichen Theils der Reihe mag es ja bis zu einem gewissen Grade zutreffen, dass die nachfolgenden die vorausgehenden zugleich als Hülfsdisciplinen fordern. Die Einordnung der Psychologie in die gleiche Reihe und der damit zusammenhangende allgemeine Gedanke der Hierarchie der Wissenschaften ist aber nur auf Grund der Annahme möglich, dass auch diese Gebiete nach Inhalt und Methode als Naturwissenschaften zu behandeln seien. Damit ist nun die ganze Classification nicht mehr eine solche der thatsächlich vorhandenen Wissenschaften, sondern sie hat die Bedeutung eines Zukunftsprogramms für ein auf Grund bestimmter philosophischer Voraussetzungen und Forderungen zu schaffendes Wissenschaftssystem. Dies findet bei Spencer, wie bei

Comte, ganz besonders noch in der Stellung der Sociologie seinen Ausdruck. Denn diese soll ja nicht bloß als eine neue Wissenschaft zu den bereits vorhandenen hinzukommen — in ähnlichem Sinne wie dereinst schon Bacon die Pflege wissenschaftlicher Gebiete gefordert hatte, die zu seiner Zeit noch nicht vorhanden waren — sondern sie soll zugleich eine Menge thatsächlich existirender Wissenschaften ersetzen, denen damit in ihrer bisherigen Form die Berechtigung abgesprochen wird.

9. Diese Willkür, mit der die auf dem Gedanken der Hierarchie der Wissenschaften errichteten Systeme mit den wirklich bestehenden Gebieten verfuhren, hat denn auch nicht verfehlt den Widerspruch mannigfach herauszufordern. Selbst Philosophen, die sonst eine Comte verwandte positive Richtung verfolgten, traten diesem einseitig dem Verhältniss gewisser Naturwissenschaften entnommenen Eintheilungsprincip entgegen; unter ihnen in erster Linie John Stuart Mill in seinem großen System der inductiven und deductiven Logik (zuerst 1843), einem Werke, das trotz einer gewissen Oberflächlichkeit oder vielleicht auch wegen derselben in weiteren wissenschaftlichen Kreisen wohl das einflussreichste Buch über die Logik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewesen ist.

Mill selbst hat keine specielle Classification der Wissenschaften entworfen. Aber er hat an zwei Punkten, an Comte anknüpfend, in die Frage der Classification eingegriffen: der erste betrifft die Stellung der Mathematik, der zweite die der Sociologie zu den übrigen Wissenschaften. Hinsichtlich der Mathematik ist er mit Comte einig, ja er sucht dessen Auffassung noch strenger durchzuführen. Hatte Comte nur die Geometrie den eigentlichen Naturwissenschaften zugezählt, die Analysis aber mehr als eine abstracte logische Vorbereitung zu ihnen betrachtet, so subsumirt Mill alle

mathematischen Disciplinen dem Gesichtspunkt, dass sie allgemeinste Eigenschaften der Naturerscheinungen zu ihren Objecten haben. In diesem Sinne gilt ihm daher die gesammte Mathematik als die abstracteste, immerhin aber in letzter Instanz als eine empirische Naturwissenschaft. Denn Zählbarkeit, Größe und Ausdehnung seien ebenso gut empirisch erkennbare Eigenschaften der Dinge wie Licht, Farbe, Ton u. s. w. Eine andere Stellung nimmt er der Sociologie gegenüber ein. Er erkennt sie zwar als ein wissenschaftliches Desiderat an und ist geneigt, in manchen bereits bestehenden Disciplinen, wie in der Nationalökonomie, der Statistik, Theile einer allgemeinen Gesellschaftslehre zu erblicken. Aber er betont doch auch nachdrücklich die selbständige Berechtigung anderer, auf menschliche Willenshandlungen und ihre Motive zurückgehender Gebiete, wie namentlich der historischen. Mill fasst sie alle, auch hierin wahrscheinlich, wie in manchen anderen Theilen seiner Philosophie, dem Vorbilde Benthams folgend, in den Gesammtbegriff der »Geisteswissenschaften« zusammen. Vorzugsweise durch Mill ist dann dieser Ausdruck in die neuere Litteratur eingedrungen. Wenn er heute schon, zwar nicht ganz, aber doch vielleicht annähernd wie der der »Naturwissenschaften«, namentlich in der deutschen Wissenschaft zu einem geläufigen Collectivbegriff geworden ist, so ist das wohl, mehr als dem Einflusse Hegels, der Verbreitung zu danken, dessen sich das Werk Mills erfreute. Dennoch sind gerade die zwei Punkte, in denen Mill das System Comtes einerseits weiterzuführen, anderseits einzuschränken und mit den bestehenden Wissenschaften in Einklang zu bringen bemüht war, in neuester Zeit mannigfachem Widerspruch begegnet. Diese Punkte sind: die Stellung der Mathematik in dem System der Wissenschaften, und die Zusammenfassung der Geisteswissenschaften zu einem den Naturwissenschaften gegenüberzustellenden

Ganzen. Beide Punkte sind für die Frage der wissenschaftlichen Classification von grundlegender Bedeutung.

**Litteratur.** Uber die traditionelle Eintheilung der platonischen Philosophie vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II, $1^3$, 2. Abschn. 4, über die aristotelische ebd. II, $2^3$, 3. Abschn. 4. Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum, lib. II (1623). Locke, Essay conc. human. underst., book 4, chap. 21. d'Alembert, Discours préliminaire zur Encyklopädie (1750). Bentham, Essai sur la nomenclature et la classification etc., Œuvres, 1829, III. Ampère, Essai sur la philosophie des sciences. 1834. Comte, Cours de philosophie positive. I, Leç. 2. 1830. Spencer, The classification of the sciences. Essays, III. 1864. Mill, Logik, II, 6. Buch.

## § 6. Die drei Gebiete der Einzelwissenschaft.

(Mathematik, Naturforschung und Geisteswissenschaften.)

1. Drei Gebiete sind, wie die Geschichte der Classificationsversuche gezeigt hat, allmählich von verschiedenen Seiten zugleich als relativ selbständige Theile des wissenschaftlichen Systems in Anspruch genommen worden: die Mathematik, die Natur- und die Geisteswissenschaften. Nur das mittlere dieser Gebiete, das der Naturwissenschaften, hat sich jedoch bis jetzt eine unbestrittene Stellung zu erringen vermocht. Die Mathematik wird noch immer zuweilen der Naturforschung, sei es als ein abstracter Zweig derselben, sei es als bloße Hülfsdisciplin, zugezählt. Die Geisteswissenschaften endlich werden bald dem System der letzteren einverleibt, bald wird, während man ihre Selbständigkeit im allgemeinen anerkennt, die Berechtigung des Ausdrucks und der in demselben angedeuteten Beziehung zur Psychologie bestritten. Unter diesen Umständen bedarf vor allem das Verhältniss dieser drei Gebiete zu einander einer kritischen Prüfung.

### a. Stellung der Mathematik.

2. Dass die Mathematik den Naturwissenschaften zuzuordnen und entweder in ihrem ganzen Umfang oder mindestens

in ihren die Geometrie und abstracte Mechanik umfassenden Gebieten selbst eine Naturwissenschaft sei, gilt den sämmtlichen positiven Classificationsversuchen von d'Alembert bis auf Mill und Spencer als eine ausgemachte Sache, im Gegensatz zu Kant, der die Mathematik als eine auf den reinen Anschauungsformen Zeit und Raum aufgebaute apriorische Disciplin auffasst. Innerhalb der Aufgaben einer Eintheilung der Wissenschaften kann dieser Widerspruch natürlich nicht durch eine philosophische Untersuchung des Ursprungs der mathematischen Begriffe gehoben, sondern es muss hier der Mathematik, wie jeder Wissenschaft, ihre Stellung lediglich nach denjenigen Merkmalen angewiesen werden, die sie theils in ihren Beziehungen zu andern Gebieten, theils in der Beschaffenheit ihrer eigenen Aufgaben darbietet.

Nun ist es zweifellos richtig, dass als Hülfswissenschaft die Mathematik die meisten Beziehungen zur Naturforschung hat. Aber weder ist diese Stellung thatsächlich die einzige, noch ist sie principiell eine solche, die eine anderweitige Verwendung ausschließt. Abgesehen von der Psychologie, in welcher seit Herbart mehrfach nicht bloß für psychophysische, sondern selbst für rein psychische Verhältnisse mathematische Formulirungen versucht wurden, bieten die Lehre von den Bewegungen der menschlichen Gesellschaft sowie die nationalökonomische Werththeorie Beispiele fruchtbringender Anwendungen mathematischer Methoden, und selbst die Logik lässt sich auf einen eigenartigen mathematischen Algorithmus zurückführen. Offenbar würde es aber ein fehlerhafter Cirkel sein, wollte man alle diese Gebiete bloß deshalb, weil sie die Anwendung mathematischer Methoden gestatten, den Naturwissenschaften zuordnen. Vielmehr wird man aus diesem Verhältniss mit größerem Rechte den Schluss ziehen dürfen, dass, wenn in andern Disciplinen, z. B. in den historischen, von einer Anwendung der Mathematik nicht

und wahrscheinlich niemals die Rede sein kann, dies theils in der complexen Beschaffenheit der Erscheinungen, theils in sonstigen Eigenschaften der Probleme begründet ist, die mit der Frage ihrer Stellung zu den naturwissenschaftlichen Aufgaben an und für sich nichts zu thun haben.

3. Wichtiger als dieses äußere Verhältniss sind jedoch die Gesichtspunkte, die den eigenen Aufgaben der mathematischen Wissenschaften zu entnehmen sind, Gesichtspunkte, welche allerdings erst die neuere Entwicklung der Mathematik zu voller Klarheit gebracht hat, so dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn sie einem d'Alembert und Auguste Comte noch entgangen sind. Zwischen der Mathematik und der Gesammtheit der übrigen Wissenschaften, mögen sie nun den Naturwissenschaften oder irgend welchen andern Gebieten, wie Geschichte, Philologie, Jurisprudenz u. s. w., zugezählt werden, besteht nämlich ein wesentlicher Unterschied darin, dass alle diese Sondergebiete an die Erfahrung, an wirkliche, in der Erfahrung gegebene oder mindestens in ihr mögliche und daher vermuthete oder vorauszusehende Thatsachen gebunden sind. Der Physiker so gut wie der Historiker will die Wirklichkeit beschreiben und erklären. Beide können im Interesse einer solchen Erklärung in dem Sinne über die unmittelbar gegebenen Thatsachen hinausgehen, dass sie Hypothesen ersinnen oder Thatsachen vermuthen, die der Beobachtung nicht zugänglich sind. Aber solche Hypothesen und Vermuthungen bleiben immer den beiden Bedingungen unterworfen, dass sie empirisch möglich sein müssen, und dass sie sich der Interpretation der wirklich gegebenen Thatsachen dienlich erweisen. Naturgesetze, die in der wirklichen Welt nicht gelten, historische Vorgänge, die sich niemals ereignet haben, sind Phantasien und Dichtungen, nicht Wissenschaft. Mit der Mathematik verhält sich das wesentlich anders. Sie ist an die empirische Wirklichkeit

durchaus nicht gebunden, sondern jede Begriffsbildung, die einer mathematischen Behandlung zugänglich ist, bleibt für sie ein wissenschaftliches Problem, gleichgültig ob eine solche Begriffsbildung unmittelbar auf Grund bestimmter Gegenstände und ihrer Eigenschaften ausgeführt wurde, oder ob sie keiner irgendwie möglichen empirischen Thatsache entspricht. So ist die Mathematik nicht im geringsten an die Zahlarten gebunden, die zur numerischen Ausmessung von Gegenständen der Wirklichkeit dienen können, sondern sie beschäftigt sich gerade so gut mit Zahlbegriffen, bei denen eine solche Anwendung von vornherein ausgeschlossen ist, vorausgesetzt nur, dass die Begriffe selbst scharf definirt, und dass ihre rein idealen Eigenschaften folgerichtig entwickelt werden können. Ebenso sind die Eigenschaften eines Raumes von 4 oder von beliebig vielen ($n$) Dimensionen, oder einer raumähnlichen Mannigfaltigkeit, in welcher die kürzeste Distanz nicht die Gerade, sondern irgend eine gekrümmte Linie ist, ebenso gut Probleme mathematischer Betrachtungen wie der empirische dreidimensionale Raum. Die mathematische Begriffsbildung beginnt also zwar mit den Objecten der empirischen Wirklichkeit, aber sie ist nicht auf dieselben beschränkt, sondern sie kann die logischen Operationen, durch die sie zu ihren Begriffen gelangt, beliebig über die Grenzen der Erfahrung hinaus fortführen.

4. Diese Eigenthümlichkeit ist nun offenbar in dem Charakter der mathematischen Begriffsbildung, wie sie schon den Objecten der Erfahrung gegenüber geübt wird, begründet. Diese Begriffsbildung besteht nämlich darin, dass die Mathematik lediglich gewisse formale Eigenschaften der Objecte herausgreift und von dem gesammten realen Inhalt der so gewonnenen Formen abstrahirt. Vermöge dieser Abstraction kann sie dann aber in ihren formalen Begriffsbildungen zu beliebigen irgendwie denkbaren, rein begrifflich zu

construirenden Formen fortschreiten, ohne Rücksicht auf die Frage, ob solche Formen auch noch irgendwo als Formeigenschaften realer Gegenstände vorkommen. Hieraus ergibt sich zugleich, dass die reine Mathematik eben wegen dieses ihr allein zukommenden abstracten Formcharakters keinem der andern Wissenschaftsgebiete zugeordnet werden kann, sondern dass sie ein Reich für sich bildet, ein Gebiet der Formwissenschaften, dem alle übrigen, an den realen Inhalt der Erfahrung gebundenen Disciplinen als reale Erfahrungswissenschaften gegenübergestellt werden können.

### b. Natur- und Geisteswissenschaften.

5. Die durch die Sonderung der Mathematik gewonnene Vereinigung aller realen Wissenschaften führt unmittelbar zu der Frage, ob und in welchem Sinne dieser zweite, den ganzen Inhalt der Wirklichkeit umfassende Wissenschaftsbereich einer weiteren Gliederung bedürfe. Haben sich auch die Naturwissenschaften seit langem durch eine gewisse Gemeinsamkeit ihrer Objecte gesondert, so ist doch eine ähnliche Zusammengehörigkeit für die andern Gebiete, und ist namentlich der für sie in neuerer Zeit eingeführte Begriff der »Geisteswissenschaften« nicht unbestritten geblieben. Gegen ihn wird eingewandt, dass die Psychologie, die man schon ihrem Namen nach den Geisteswissenschaften als grundlegende Disciplin zuzählen müsste, gegenwärtig, nach dem Charakter ihrer Methoden, vielmehr zu den Naturwissenschaften gehöre, dass also das neue Gebiet seine Grundlage in der Naturwissenschaft finden würde. Danach müsste es aber auch folgerichtig selbst, wie in dem System Comtes, der Naturforschung unterzuordnen sein, eine Consequenz, die der selbständigen Bedeutung namentlich der historischen Wissenschaften nicht gerecht werde. Außerdem wird jener

Ausdruck auch deshalb bestritten, weil er, wie schon Comt hervorgehoben, den Gedanken eines Gegensatzes zur Natu erwecke, während die geistigen Vorgänge doch überall a Naturgegenstände gebunden seien, also in diesem Sinn selbst mit zur Natur gehörten. In diesem Sinne hat man a zusammenfassenden Namen den Ausdruck »Geschichtswissen schaften« vorgeschlagen und damit sicherlich einer in de Kreisen der Historiker, Sprachforscher u. s. w. weit ve breiteten Anschauung Ausdruck gegeben, weil nicht d Aeußerung psychischer Kräfte, die vielmehr bei jeder Cultu bewegung mit physischen Kräften zusammenwirkten, sonde lediglich die geschichtliche Entwicklung als ein überall z treffendes Merkmal der den einzelnen Gebieten der Philologi Jurisprudenz, Volkswirthschaft und vor allem der Geschicht selbst zugehörigen Thatsachen anzutreffen sei. Hiergege wurde dann wieder der Einwand erhoben, der Begriff d geschichtlichen Entwicklung sei ein zu allgemeiner, weil auch einen Theil der außermenschlichen Natur, mindesten wenn man die Mitwirkung psychischer Kräfte zur Bedingun mache, das Thierreich, umfassen würde. Hier wird daher i der Erzeugung von Culturwerthen der springende Punl gesehen, der die Aufgaben aller Gebiete, in denen mensch liche Thätigkeit eine Rolle spielt, von den Aufgaben ein rein theoretischen Erklärung der Thatsachen in den Natu wissenschaften und in der diesen principiell zuzuordnende Psychologie scheide. Nicht Natur und Geist, sondern Natu und Cultur soll daher die für die Gliederung der Gebie maßgebende Unterscheidung sein.

6. Nun ist Entwicklung, also Geschichte die Voraus setzung alles Bestehenden, des Sonnensystems, der Erd der Pflanzen und Thiere so gut wie der Menschheit. Ma es erlaubt sein, das Wort in der gewöhnlichen Anwen dung der Kürze halber auf die menschliche Geschich

einzuschränken: zur systematischen Sonderung eines Wissensgebietes eignet sich ein Merkmal jedenfalls nicht, das streng genommen auch alle anderen Gebiete mit einschließt. Der Ausdruck ist aber nicht bloß zu weit, sondern auch zu eng. Denn obgleich es keine geistigen Erzeugnisse gibt, die nicht irgend eine geschichtliche Entwicklung voraussetzen, so ist doch nicht nothwendig jede Betrachtungsweise solcher Erzeugnisse eine geschichtliche. Vielmehr ist es geradezu kennzeichnend für gewisse Geisteswissenschaften, dass sie sich auf die Analyse des systematischen Zusammenhangs bestimmter Thatsachen beschränken und dabei von der Frage, wie jene entstanden seien, abstrahiren. So gibt es einen Zweig der Nationalökonomie, die Wirthschaftstheorie, der sich auf die allgemeinen Erscheinungen des Verbrauchs und der Production wirthschaftlicher Güter, ohne alle Rücksicht auf die besonderen Bedingungen dieser Vorgänge, bezieht. So kann aber auch eine gegebene Rechtsordnung Gegenstand einer logisch-sytematischen Betrachtung sein, die sich von der rechtsgeschichtlichen principiell unterscheidet. Darum ist die Rechtsgeschichte eine besondere Rechtsdisciplin, die nicht das Ganze der Rechtswissenschaft umfasst; und dasselbe Verhältniss besteht im wesentlichen zwischen Nationalökonomie und Wirthschaftsgeschichte, Grammatik und Sprachgeschichte u. s. w.

7. Noch wird jedoch schon in der populären Auffassung des Verhältnisses der verschiedenen Wissensgebiete zu einander auf einen Gesichtspunkt Werth gelegt, den man dann auch zum wissenschaftlichen Eintheilungsgrund zu machen versuchte. Man sagt nämlich: was in der Natur geschieht, das ereignet sich im allgemeinen unzähligemal; der Naturforscher ordnet daher seine Thatsachen unter abstracte Gesetze; was dagegen die Geschichte erzählt, das geschieht nur einmal: darum ist die Naturwissenschaft gesetzgebend, und nur das

Allgemeine hat für sie Interesse; für die Geschichte ist umgekehrt nur das Einzelne werthvoll, und sie sucht dasselbe zu verstehen, indem sie sich liebevoll darein vertieft.

Nun ist ein rein formales Merkmal an und für sich nicht geeignet zur Unterscheidung von Begriffen, die uns vor allem durch ihren Inhalt, nicht wegen des größeren oder geringeren Umfangs der ihnen subsumirbaren Thatsachen interessiren. Vollends ist ein solches Merkmal ungeeignet, wenn es thatsächlich nicht zutrifft und darum selbst von denen, die es anwenden wollen, von vornherein als eine Regel mit Ausnahmen eingeführt wird. Jenes formale Merkmal ist aber in doppeltem Sinne falsch. Erstens ist es nicht wahr, dass das Singuläre in der Naturforschung keine Rolle spiele. Fast die ganze Geologie besteht z. B. aus singulären Thatsachen; man wird aber doch schwerlich behaupten wollen, dass etwa die Erforschung der Eiszeit, weil diese wahrscheinlich nur einmal dagewesen ist, nicht zur Domäne der Naturwissenschaft gehöre, sondern der liebevollen Versenkung des Historikers zu überlassen sei. Zweitens ist es aber auch nicht wahr, dass das Reguläre als solches die Geschichte nichts angehe. Die Historiker haben es seit den Tagen des Polybius, sofern sie nicht etwa bloße Chronisten waren, selten unterlassen, auf gleichzeitige Vorkommnisse und auf analoge Zusammenhänge in verschiedenen Zeiten hinzuweisen, und solche historische Parallelen sogar zu gewissen Schlüssen zu benützen. Mag man über die Tragweite dieser vergleichenden Betrachtungsweise denken wie man wolle, das Recht zu ihr wird man doch der Geschichtsforschung ebenso wenig abstreiten können, wie der Naturforschung das ihre, sich, wo es die Bedingungen so mit sich bringen, auch einmal mit singulären Ereignissen zu beschäftigen. Wenn aber, wie bei den meisten falschen Behauptungen, so auch bei dieser nach Abzug des Falschen ein Rest von Wahrheit übrig bleibt, insofern wirklich die

geschichtlichen Thatsachen in weiterem Umfang den singulären Charakter an sich tragen als die Naturerscheinungen, so bleibt das Merkmal an sich doch selbst in den Fällen, wo es zutrifft, ein verfehltes, weil es ein bloß formales Merkmal ist. Als solches fordert es eben die Frage heraus, welches denn die dem materialen Inhalt der Erscheinungen zukommenden Eigenschaften sind, aus denen jenes äußere Merkmal resultirt. Wird die Frage so gestellt, so kann aber die Antwort nur lauten, dass die Motive handelnder Persönlichkeiten von individuellen Bedingungen in höherem Grade abhängig sind, und dass bei dem Gegeneinanderwirken zahlreicher solcher Motive mit äußeren Bedingungen die Vorgänge theils in Folge des allgemeinen Charakters psychischer Vorgänge, theils in Folge ihrer complexen Natur nothwendig von mehr singulärer Beschaffenheit sein müssen als die Naturerscheinungen. Jenes formale Merkmal führt also, wenn man es durch das ihm entsprechende reale ersetzen will, ganz von selbst wieder auf den Begriff der »Geisteswissenschaften« zurück. Wenn man aber schließlich vor diesem Ausdruck deshalb zurückscheut, weil dann die Anerkennung der Psychologie als einer Grundlage des ganzen Gebiets nicht zu vermeiden wäre, während doch die ganze Verfassung derselben einer solchen Aufgabe nicht entspreche, so würde daraus wohl zu folgern sein, dass die gegenwärtige Psychologie noch nicht den Anforderungen genügt, die man mit Recht an sie stellen darf. Doch die Nothwendigkeit, für die Gliederung der Wissenschaften nun einen notorisch falschen Eintheilungsgrund zu wählen, würde sich daraus noch immer nicht ergeben; ebenso wenig wie die Berechtigung, der Psychologie für alle Zeit die Fähigkeit abzusprechen, das wirklich zu leisten, wozu sie ihrer allgemeinen Aufgabe nach berufen ist. Ja vielleicht darf man sogar behaupten, dass eine gewisse Unkenntniss dessen,

was die Psychologie immerhin gegenwärtig schon leister kann, mit im Spiele ist, wenn einige Philosophen versichern für Solche, die sich mit den concreten Erscheinungen de geistigen Lebens beschäftigen, für Sprachforscher, Mytho logen, Historiker u. s. w., sei die Vulgärpsychologie, die si sich auf Grund praktischer Lebenserfahrungen angeeignet gerade die richtige, wogegen der wissenschaftliche Betrieb der Psychologie ganz außerhalb ihrer Interessen liege.

8. Wenn man schließlich, von ähnlichen Motiven geleitet aber in der Erkenntniss, dass der Begriff der »Geschichte« z eng sei, um die Gesammtheit der Geisteswissenschaften z umschließen, für diese den Namen der »Culturwissenschaften vorgeschlagen hat, so dürfte auch dieser kaum glücklich ge wählt sein. Gewiss ist alle Cultur, mag sie sich nun, nac der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, auf die Land wirthschaft oder auf die Erzeugnisse der Technik und Industri oder endlich, im Sinne der letzten übertragenen Bedeutung auf die »geistige Cultur« beziehen, ein Product menschliche Intelligenz. Nur gehört nicht jedes dieser Erzeugnisse z dem Wissenschaftsgebiet, für das der Name vorgeschlage wird. Gerade die ursprünglichen Begriffsinhalte, die rationelle Betriebsmittel der Landwirthschaft, die Maschinen und che mischen Hülfsmittel der Technik und Industrie, zählen wi doch wohl mit Recht zu der Naturwissenschaft und ihre Anwendungen. Hinter dem Namen »Culturwissenschaft würde daher der Unvorbereitete wahrscheinlich ebenso weni eine Geisteswissenschaft vermuthen, wie er sich unter einer »Culturingenieur« einen Philologen oder Historiker vorstell Der Ausdruck hat also den Fehler, dass er eine speciell noch dazu die am spätesten entwickelte Bedeutung des Be griffs, diejenige der geistigen Cultur, in einem dem z Recht bestehenden Sprachgebrauch widersprechenden Sin verwendet.

Aber selbst wenn man diese willkürliche Einschränkung zulassen wollte, würde die Bezeichnung immer noch eine zu enge bleiben, weil sie den Begriff des Culturwerthes in einer Weise hervorhebt, der weder praktisch noch theoretisch seiner wirklichen Bedeutung entspricht. Gewiss bewegt sich die geschichtliche Entwicklung vielfach zwischen der Erzeugung und der Vernichtung von Culturwerthen. Aber nicht alles was sie hervorbringt hat überhaupt einen Culturwerth, und noch weniger ist die einseitige Beurtheilung der Dinge nach ihrem Culturwerth die einzige Aufgabe der Wissenschaft. Vielmehr will diese die Thatsachen verstehen, in ihrem Zusammenhang begreifen, und die Werthbeurtheilung kann, wo sie überhaupt in Frage kommt, immer erst einem solchen Verständnisse nachfolgen. Eben deshalb ist es aber auch unzulässig, den Begriff eines Wissenschaftsgebietes nicht den Merkmalen zu entnehmen, die den Erscheinungen, mit denen sie sich beschäftigt, selbst zukommen, sondern den Producten, die aus ihnen hervorgehen.

8. Dies ist nun in der That der Gesichtspunkt, der zu der Bezeichnung »Geisteswissenschaften« geführt hat. Unter ihr wollte man lediglich diejenigen Wissenschaftsgebiete zusammenfassen, die sich mit den geistigen Entwicklungen und Erzeugnissen der Menschheit beschäftigen. Diese Bezeichnung setzt also die Unterscheidung von Naturerscheinungen und geistigen Erscheinungen, sie setzt aber nicht im geringsten eine Gegenüberstellung von »Körpern« und »Geistern« voraus, wie man fälschlich annimmt, wenn die Thatsache, dass auch die geistigen Erscheinungen an Naturkörper gebunden seien, dagegen angeführt wird. Jene Unterscheidung schließt demnach keineswegs aus, dass uns beiderlei Erscheinungen an einem und demselben sinnlichen Substrate gegeben sind; sie nimmt nur an, dass sie, mögen sie auch noch so sehr in einander eingreifen und

sich wechselseitig beeinflussen, doch zureichend verschiedene Merkmale darbieten, um zu einer Scheidung der Gebiete Anlass zu geben. Natürlich lässt aber diese Scheidung mannigfache Wechselbeziehungen zu, wie sie die einheitliche Natur des sinnlichen Substrates aller unserer Erfahrungen nothwendig mit sich bringt.

10. In Wahrheit ist es nun auch nicht sowohl diese Zusammengehörigkeit der unter dem Namen »Geisteswissenschaften« vereinigten Gebiete, wie die in diesem Namen stillschweigend mit eingeschlossene Beziehung zur Psychologie, die man in der Regel im Auge hat, wenn einer andern Bezeichnung der Vorzug gegeben wird. Wenn es die gemeinsame Abhängigkeit von geistigen Vorgängen und Entwicklungen ist, die den Zusammenhang der Geisteswissenschaften vermittelt, so kann natürlich dasjenige Gebiet, das sich mit der unmittelbar im Bewusstsein gegebenen Beschaffenheit dieser Vorgänge selbst beschäftigt, nicht von ihnen ausgeschlossen werden. Dies Gebiet ist aber offenbar die Psychologie.

Nun wird freilich behauptet, die Psychologie gehöre nach ihren Methoden und nach dem Ziel, das sie verfolge, zu den Naturwissenschaften, und darum habe sie auch bis dahin für die sogenannten »Culturwissenschaften« so gut wie nichts geleistet. Diese Beurtheilung steht jedoch in doppelter Beziehung unter einem einseitigen Gesichtspunkt: erstens insofern sie einen unfertigen Zustand der Psychologie mit ihrer endgültigen Aufgabe verwechselt, und zweitens, weil sie, offenbar auf Grund einer mangelhaften Orientirung in der wirklichen psychologischen Wissenschaft, die von einzelnen psychologischen Metaphysikern vertretene Auffassung dieser Wissenschaft für eine allgemeingültige hält. Dass die Psychologie gegenwärtig, wo sie erst seit verhältnissmäßig kurzer Zeit zu einer selbständigen Disciplin geworden ist, noch vorwiegend mit elementaren, vielfach auf dem Grenzgebiet physiologischer

und psychologischer Forschung liegenden Aufgaben beschäftigt ist, kann ja nicht wunder nehmen; dass nach diesem gegenwärtigen Zustand nicht ihre endgültige Bestimmung beurtheilt werden darf, ist aber selbstverständlich. Und noch weniger kann es erlaubt sein, dem Programm der Psychologie als Wissenschaft die von einigen Physiologen und Psychologen vertretene Auffassung zu Grunde zu legen, die Probleme der Psychologie seien dadurch zu lösen, dass man die psychischen aus gewissen physischen Vorgängen als den ursprünglicheren und causal bedingenden ableiten müsse. Diese Auffassung ist eine metaphysische Hypothese wie jede andere, und in der philosophischen Erkenntnisstheorie ist sie bereits mit zwingenden Gründen widerlegt worden, noch bevor sie in diesen Versuchen einer Reduction der Psychologie auf Physiologie ihre Wiederauferstehung gefeiert hat. Die Aufgabe der Psychologie als empirischer Wissenschaft ist überhaupt nicht nach den metaphysischen Hypothesen zu bestimmen, die man über das Verhältniss von Körper und Seele aufstellt, sondern sie ist den Thatsachen zu entnehmen, auf Grund deren jene Aufgabe entstand. Diese Thatsachen sind aber die des menschlichen Bewusstseins oder, concreter ausgedrückt, die Vorgänge unseres Empfindens, Fühlens, Vorstellens, unserer Affecte und Willensvorgänge und der aus diesen entspringenden Handlungen.

**Litteratur.** Stellung der Mathematik: Mill, Logik, übers. von Schiel, I p. 266: »Die Eigenschaften der Zahlen allein sind unter allen bekannten Phänomenen im strengsten Sinne Eigenschaften aller Dinge. Nicht alle Dinge sind farbig, schwer etc., aber alle Dinge sind zählbar.« Dazu Wundt, Logik, II, 1, 2. Abschn. Stellung der Geisteswissenschaften: Paul, Principien der Sprachgeschichte3, Einl. (Betrachtet alle Geisteswissenschaften als »Geschichtswissenschaften« und stellt ihnen die Psychologie als eine für sie maßgebende »Normwissenschaft« gegenüber.) W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie, Sitzgsber. der Berliner Akademie, 1894. (Fordert die Ausbildung besonderer psychologischer Methoden für die Verwerthung der Psychologie in

den Geisteswissenschaften.) Gegen jede Anwendung der Psychologie und gegen den Begriff der Geisteswissenschaften überhaupt erklären sich: Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft[2] 1900, p. 3: »Natur und Geist — das ist ein sachlicher Gegensatz«, . . . . der »jetzt nicht mehr als so sicher und selbstverständlich anerkannt werden kann«, dass sich auf ihn eine Classification gründen ließe; die Psychologie ist »ihrem Gegenstande nach nur als Geisteswissenschaft und in gewissem Sinne als die Grundlage aller übrigen zu charakterisiren; ihr ganzes Verfahren aber, ihr methodisches Gebahren ist vom Anfang bis zum Ende dasjenige der Naturwissenschaften«; ebenda p. 16: »Für den Naturforscher hat das einzelne gegebene Object seiner Beobachtung niemals als solches wissenschaftlichen Werth . . . . .; für den Historiker besteht die Aufgabe, irgend ein Gebilde der Vergangenheit in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwärtigkeit neu zu beleben.« Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899 p. 32: »Nur in ganz wenigen Ausnahmen kommt für die Naturwissenschaft etwas Einmaliges in Frage und auch dann ist es meistens mit Rücksicht auf die logische Structur des betreffenden Begriffs, so zu sagen 'zufällig'«; ebend. p. 25: Man sollte »sich klar machen, dass es in den 'geistigen Werthen' nicht auf das Geistige sondern auf die Werthe ankommt. Dann wird man auch das Psychische nicht mehr zur Abgrenzung der Kultur gegen die Natur benutzen wollen«; ebend. p. 41: »Die 'Psychologie', die Künstler treiben, hat doch gewiss mit der begrifflichen Wissenschaft vom Seelenleben nichts als den Namen gemein . . . . Mit der 'Psychologie' aber, welche die Historiker brauchen, verhält es sich genau ebenso.« Vgl. dazu Wundt, Logik, II, 2[2], Cap. I und II, und rücksichtlich der Vulgärpsychologie in den historischen Wissenschaften: Völkerpsychologie, I, 1, p. 15 und an vielen einzelnen Stellen.

## § 7. Classification der Einzelwissenschaften.

1. Nach den oben für die Stellung der Mathematik angedeuteten Gesichtspunkten werden die einzelnen Wissenschaften zunächst in formale und reale zu unterscheiden sein. Dabei umfassen die formalen die reine Mathematik in allen ihren Verzweigungen (Arithmetik, Geometrie, Functionentheorie und als allgemeinstes Gebiet die »Mannigfaltigkeitslehre«), während zu den realen die Gesammtheit der Erfahrungswissenschaften gehört. Diese reale Classe zerfällt dann

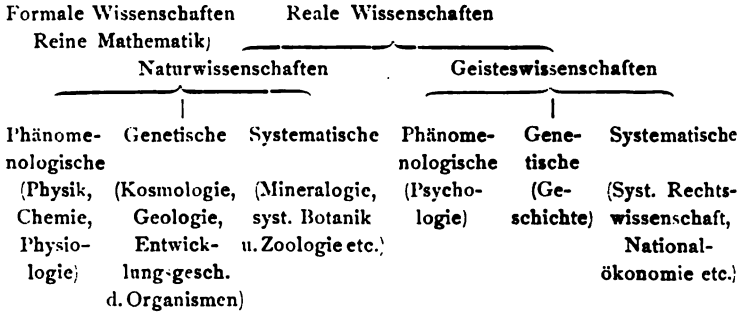
in zwei Abtheilungen: in die Natur- und in die Geisteswissenschaften.

2. Jedes der beiden letzteren Gebiete lässt sich zunächst wieder nach übereinstimmenden Gesichtspunkten in zwei Gruppen sondern, indem entweder gewisse nach übereinstimmenden Merkmalen verbundene Vorgänge, oder aber bestimmte, auf ähnlichem Wege durch Vergleichung gewonnene Begriffe von Gegenständen oder von Erzeugnissen, die durch ihre Dauer einen gegenständlichen Charakter besitzen, das Substrat der Forschung bilden können. Hierbei bringen es die Eigenthümlichkeiten der Entstehungsweise der Naturproducte auf der einen und der Geisteserzeugnisse auf der andern Seite mit sich, dass jene vorzugsweise dem Begriff des Gegenstandes, diese dem des Erzeugnisses subsumirt werden. Denn in der Natur tritt uns der einzelne Gegenstand in der Regel als ein fertig gegebener entgegen, so dass erst eine weiter zurückgreifende Untersuchung ihn zugleich unter dem Gesichtspunkt der Erzeugung verstehen lehrt. Dagegen regen die Geistesobjecte meist viel unmittelbarer die Frage nach ihrer Erzeugung an. Doch so eng dieser Unterschied mit den besonderen Eigenschaften der Natur und des geistigen Lebens zusammenhängt, so bleibt er doch seinem begrifflichen Wesen nach ein secundärer, und bei einer allgemeineren Anwendung des Objectbegriffs kann man daher mit demselben Rechte z. B. die homerischen Gedichte ein geistiges Object wie den Bergkrystall ein Naturobject nennen. Auch ist es für den allgemeinen Begriff nicht von wesentlicher Bedeutung, dass jenes Object ein singuläres, dieses aber ein Gattungsbegriff ist, der zahlreiche einzelne Objecte umfasst.

3. Dieser Umstand, dass jeder Gegenstand der Natur- oder Geisteswelt unter anderem Gesichtspunkt als ein Erzeugniss betrachtet werden kann, und jedes Erzeugniss wiederum als

ein Gegenstand, bedingt es nun zugleich, dass in dem vorhandenen System der realen Wissenschaften in beiden Abtheilungen zwischen die Gebiete, welche die Vorgänge der Natur und des Geistes, und jene, welche die Gegenstände oder Erzeugnisse zu ihrem Inhalte haben, eine dritte Gruppe sich einschiebt: sie wird von denjenigen Wissenschaften gebildet, die sich mit der Entstehung und Entwicklung der Natur- und Geistesproducte beschäftigen. Diese Gebiete bestehen im wesentlichen aus Anwendungen der Lehren von den Vorgängen auf die Gegenstände, indem sie sich speciell mit jenen natürlichen oder geistigen Vorgängen beschäftigen, die, in einer bestimmten Aufeinanderfolge sich ablösend, die Gegenstände der Natur- und der Geisteswelt hervorgebracht haben.

4. Hiernach wird man in beiden Abtheilungen die Disciplinen der ersten, die Vorgänge untersuchenden Gruppe ihrem Inhalte nach die phänomenologischen, die der zweiten, die Gegenstände behandelnden die systematischen, und endlich die der dritten, nach ihren Beziehungen zwischen die beiden vorigen zu stellenden Gruppe die genetischen nennen können. Wir erhalten so das folgende Schema:




5. Die praktische Theilung der wissenschaftlichen Arbeiten bindet sich natürlich an kein logisches Schema, und sie

verschiebt daher vielfach im praktischen Interesse die Grenzen zwischen den einzelnen Gebieten. Namentlich pflegen die systematischen und die ihnen entsprechenden genetischen Disciplinen verbunden zu werden, wie die systematische Botanik und Zoologie mit der Entwicklungsgeschichte der Pflanzen und Thiere, die systematische Rechtswissenschaft und Nationalökonomie mit der Rechts- und Wirthschaftsgeschichte u. s. w.; oder es verbinden sich wohl auch auf der einen Seite Gebiete, die principiell phänomenologischen Inhalts sind, wie die Chemie, mit systematischen Anhangsgebieten (systematische Uebersicht der chemischen Verbindungen). Noch andere Gebiete sind von vornherein gemischter Natur, wie z. B. die Philologie, die ihrem Hauptcharakter nach als eine »Wissenschaft der Geisteserzeugnisse« definirt werden könnte, dabei aber sich aus praktischen und methodologischen Gründen auf gewisse Geisteserzeugnisse, namentlich die litterarischen, wozu bei einer etwas weiteren Fassung ihres Begriffs etwa noch die der bildenden Kunst kommen, beschränkt, während sie anderseits diejenigen Theile der Geschichte, die zu ihren Objecten in naher Beziehung stehen, in den Umkreis ihrer Studien zieht. Alle solche aus praktischen Motiven entspringenden Abweichungen können aber nicht hindern, dass sich im allgemeinen die in dem obigen Schema enthaltene logische Gliederung als diejenige darstellt, die auch für die wirkliche Theilung der Wissenschaften von vorwiegender Bedeutung ist.

6. Hierbei ist nun das Verhältniss der drei Hauptgruppen mit Rücksicht auf ihre geschichtliche Entstehung überall dieses, dass die systematischen Disciplinen zuerst eine gewisse Ausbildung erreichen, worauf sich dann die genetischen ihnen anschließen, und endlich die phänomenologischen zuletzt zu einer befriedigenden Entwicklung gelangen. So waren in der Naturwissenschaft die systematische Mineralogie, Botanik,

Zoologie weit fortgeschritten, ehe die Geologie und die Entwicklungsgeschichte der Organismen entstanden, und diesen sind wieder Physik, Chemie, Physiologie gefolgt, oder zum Theil sogar erst im Begriff nachzufolgen. Innerhalb der Geisteswissenschaften sind ebenso systematische Rechtswissenschaft, Volkswirthschaft u. s. w. der Vertiefung in die Probleme der Rechtsgeschichte, Wirthschaftsgeschichte vorangegangen, und diejenige Disciplin, die hier den phänomenologischen Wissenschaften als ein äquivalentes Gebiet gegenübersteht, die Psychologie mit ihren verschiedenen Unterabtheilungen (Individual- und Völkerpsychologie), hat sich sich sogar kaum erst als gesonderte, von der Philosophie unabhängige Einzelwissenschaft zu entwickeln begonnen.

Dieses für die geschichtliche Entwicklung der Gebiete festzustellende Verhältniss kehrt sich nun aber im wesentlichen um für die logischen Beziehungen, in welche dieselben, auf einer annähernd gleichmäßigen Stufe der Ausbildung angelangt, zu einander getreten oder voraussichtlich zu treten bestimmt sind. Hier stützen sich schon jetzt innerhalb der Naturlehre die systematischen ganz und gar auf die genetischen und die phänomenologischen, die verschiedenen Theile der Entwicklungsgeschichte aber wiederum auf die letzteren, so dass Physik, Chemie und Physiologie heute schon als die letzten Grundlagen der gesammten Naturwissenschaft anerkannt sind. Ebenso gilt wohl als unbestritten, dass die systematischen Geisteswissenschaften der Erkenntniss des geschichtlichen Werdens der verschiedenen Geisteserzeugnisse bedürfen. Nur die Psychologie hat sich hier aus Gründen, die großentheils in der mangelhaften Ausbildung ihrer selbst liegen, die Stellung einer allgemeinen phänomenologischen Grundlage noch nicht zu erringen vermocht.

Selbstverständlich schließt übrigens diese allgemeine Richtung der logischen Zusammenhänge Rückwirkungen

entgegengesetzter Art keineswegs aus; vielmehr kommen dieselben, als nothwendige Folgen der gleichzeitigen Ausbildung der verschiedenen Gebiete, thatsächlich in den mannigfaltigsten Gestalten vor. So haben die entwicklungsgeschichtlichen von den systematischen Disciplinen der Naturwissenschaft, ebenso die historischen von den systematischen Geisteswissenschaften wichtige Anregungen empfangen; und die Psychologie betrachtet die Analyse der Geisteserzeugnisse und ihrer geschichtlichen Entwicklungen als eine ihrer wichtigsten Hülfsquellen bei der Untersuchung der verwickelteren geistigen Vorgänge.

## § 8. Systematische Eintheilung der Philosophie.

1. Die Geschichte der wissenschaftlichen Classification bietet das eigenthümliche Schauspiel dar, dass sich der Inhalt des der Eintheilung unterworfenen Gesammtbegriffs allmählich vollständig verändert hat, so dass am Ende dieser Entwicklung der Gegenstand der Classification überhaupt nicht mehr derselbe ist, wie am Anfang. Mit der Eintheilung der Philosophie hat die Classification der Wissenschaften begonnen, mit der Gliederung der Einzelwissenschaften endigt sie; die Philosophie selbst aber ist aus dem System schließlich verschwunden, nachdem man in einzelnen zwischenliegenden Eintheilungen sie noch nothdürftig irgendwo, meist bei den Geisteswissenschaften, als eine Erweiterung der Psychologie, unterzubringen versucht hatte, — eine Ausflucht, die natürlich in dem Augenblick völlig versagen muss, wo sich herausstellt, dass die Psychologie nach ihrer Aufgabe wie nach dem Charakter ihrer Methoden zu einer Einzelwissenschaft geworden ist. In dieser schließlichen Elimination der Philosophie aus dem System der einzelnen Wissenschaften spiegelt sich nun offenbar lediglich jener

Entwicklungsgang, nach welchem sich diese sämmtlich succe
siv von der Philosophie als ihrer gemeinsamen Mutterwisse
schaft losgelöst haben, und durch den sich nun nothwendi
auch die Aufgabe der Philosophie selbst allmählich vol
kommen verändert hat. In dem Augenblick, wo als d
letzte der größeren Einzelgebiete die Psychologie zu ein
rein empirischen Disciplin geworden ist, die in dem Syste
der Einzelwissenschaften eine bestimmte Lücke ausfüllt, i
dem gleichen Augenblick bleibt für die Philosophie in de
System keine Stelle mehr übrig, da nun die sämmtliche
Objecte wissenschaftlicher Betrachtung an einzelne, mit b
stimmt abgegrenzten Aufgaben ausgerüstete Einzelgebie
vertheilt sind. Aber ist damit auch die Stellung der Phil
sophie eine wesentlich andere geworden, so hat sie nun u
so mehr eine neue Aufgabe übernommen, die freili
nicht mehr in dem System der Einzelwissenschaften selb
sondern in einem ihm beigeordneten besonderen Syste
der philosophischen Wissenschaften ihre Stelle find
Denn es ist ihr eine Aufgabe geblieben, die an und für si
außerhalb der Einzelgebiete steht, weil sie auf den Bezi
hungen und Verbindungen beruht, in denen die ve
schiedenen Theile des menschlichen Wissens als Bestan
theile eines und desselben Erkenntnisssystems zu einand
stehen.

2. Aus der so ihr gebliebenen Aufgabe einer allgemein
Wissenschaft ergeben sich nun zugleich die Bedingung
für eine systematische Eintheilung der Philosophie. Geht
Classification der Einzelwissenschaften von der Frage a
welche logische Gliederung die der wirklich eingetreten
Arbeitstheilung möglichst entsprechende sei, so ist für
Eintheilung der Philosophie die andere Frage maßgeben
von welchen Gesichtspunkten aus kann das menschlic
Wissen einer zusammenfassenden, das Einzelne vergleichend

und verbindenden wissenschaftlichen Prüfung unterzogen werden?

Hier sind es nun zwei Gesichtspunkte, die sich um so zwingender als die einzig möglichen herausgestellt haben, je mehr sich die Philosophie durch die allmähliche Loslösung von den Sondergebieten ihrer allgemeinen Aufgaben bewusst geworden ist. Der eine dieser Gesichtspunkte ist der des werdenden Wissens. Die Fragen, wie Erkenntniss entsteht, welches ihre Quellen, die Merkmale ihrer Sicherheit, die Grenzen ihres Bereiches sind: diese Fragen kann naturgemäß keine einzelne Wissenschaft beantworten, weil sie in gewissem Grade in alle Einzelgebiete eingreifen und eine Combination mannigfaltiger Resultate derselben voraussetzen. So bilden sie denn den Inhalt eines ersten Hauptgebietes der Philosophie, der Erkenntnisslehre. Der andere Gesichtspunkt, unter dem der Gesammtinhalt menschlicher Erkenntniss betrachtet werden kann, ist der des gewordenen Wissens. Auch die Frage, welche Bedeutung jenen Principien der Erkenntniss zukommt, die, weil sie in die verschiedensten Gebiete hineinreichen, in keinem einzelnen erschöpfend und nach ihrem Werth für das ganze System der Erkenntniss untersucht werden können, ist aus dem gleichen Grund eine philosophische Frage: sie wird einer Principienlehre zuzuweisen sein.

Demnach verhalten sich Erkenntnisslehre und Principienlehre analog zu einander, wie in dem System der Einzelwissenschaften die genetischen zu den systematischen Gebieten. Einen den phänomenologischen Disciplinen entsprechenden Theil der Philosophie gibt es dagegen nicht; er ist durch den allgemeinen Charakter der philosophischen Probleme ausgeschlossen. In seine Stelle rückt aber ein bestimmtes empirisches Einzelgebiet ein, welches der Erkenntnisslehre das Material für ihre Betrachtungen liefert: die Psychologie, die hierdurch allerdings insofern eine Ausnahmestellung unter

den Einzelwissenschaften wieder gewinnt, als sie in directere Beziehungen als jede andere zur philosophischen Erkenntnisslehre tritt. Dies hat seinen naheliegenden Grund darin, dass jeder Erkenntnissact zunächst ein empirisch gegebener geistiger Vorgang ist, der daher auch seinem thatsächlichen Charakter nach vor das Forum der Psychologie kommt, ehe er von der Erkenntnisslehre selbst auf die ihm zustehende Bedeutung für den allgemeinen Process der Entwicklung des Wissens geprüft werden kann. Hierin hat denn auch jene Auffassung, welche die Psychologie als die Grundlage der Philosophie überhaupt ansieht, ihre freilich sehr beschränkte Berechtigung. (S. 3.)

3. Eine besondere Stellung zwischen den beiden Hauptgebieten der Philosophie einerseits und zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften anderseits nimmt die Geschichte der Philosophie ein. Nach ihrem Inhalt berührt sie sich am nächsten mit der Principienlehre. Denn es ist vornehmlich die Entwicklung der allgemeinen Weltanschauungen und der für sie bestimmenden Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften, die ihr Interesse in Anspruch nimmt. Nach dem Ziel, das sie sich steckt, ist sie dagegen der Erkenntnisslehre zugewandt. Denn ihre Hauptaufgabe besteht schließlich darin, von der Entwicklung der menschlichen Erkenntniss, wie sie sich geschichtlich vollzogen hat, ein umfassendes Bild zu entwerfen. Endlich nach dem Material, auf dessen Benutzung sie angewiesen ist, sowie nach der Rückwirkung, die sie demgemäß wiederum auszuüben vermag, steht sie zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften mitten inne. Denn sie hat nicht bloß die in jener, sondern auch die in diesen jeweils herrschenden Ideen in ihrem geschichtlichen Werden zu schildern und dadurch die Stellung einer allgemeinen Geschichte der Wissenschaften auszufüllen.

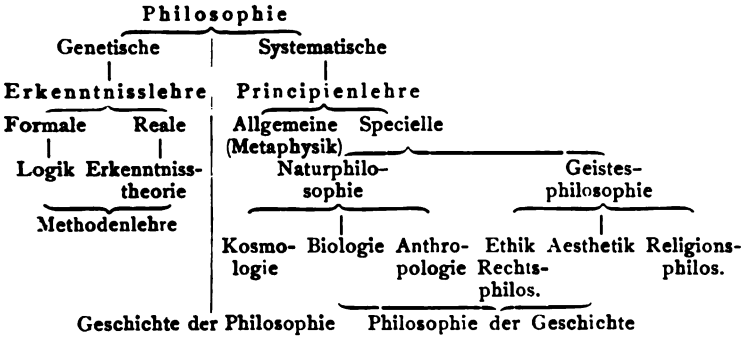
4. Von den beiden Hauptgebieten der Philosophie lässt sich sodann das genetische, die Erkenntnisslehre, wieder in eine formale Disciplin der Formen und Normen des erkennenden Denkens, die Logik, und in eine reale Disciplin, die Erkenntnisstheorie, zerlegen. Von ihnen bildet die erstere zugleich das allgemeine philosophische Gebiet zu den formalen Einzelwissenschaften der reinen Mathematik, während die Erkenntnisstheorie den sämmtlichen realen Einzelwissenschaften correspondirt. Auf einer Verbindung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie beruht dann ein dritter, wiederum hauptsächlich den Einzelgebieten zugewandter Theil der Erkenntnisslehre: die Methodenlehre. Denn sie hat einerseits die in den verschiedenen Wissenschaften geübten Methoden aus ihren Anwendungen zu abstrahiren, anderseits aber dieselben auf ihre logischen Normen und Erkenntnissprincipien zurückzuführen.

5. Der zweite systematische Haupttheil der Philosophie, die Principienlehre, kann, gemäß dem schon die Einzelwissenschaften beherrschenden Princip der Arbeitstheilung, seine Eintheilungsgründe nur den Hauptgebieten der systematischen Betrachtung selbst entnehmen. Demnach lässt er sich zunächst in eine allgemeine Principienlehre, gewöhnlich Metaphysik genannt, und in eine Anzahl specieller Principienwissenschaften zerlegen. Als solche können vor allem Naturphilosophie und Geistesphilosophie einander gegenübergestellt werden. Die erstere scheiden wir wieder in Kosmologie, Biologie und Anthropologie, Gebiete, die an sich den Einzelwissenschaften schon näher liegen, jedoch immer noch einen hinreichend allgemeinen Charakter besitzen, um sie als philosophische in Anspruch zu nehmen. Dies gilt auch von der Anthropologie in dem hier gemeinten Sinne, in welchem sie nicht, wie es zuweilen geschieht, bloß als »physische Anthropologie«,

sondern als eine Lehre von der psycho-physischen Natur des Menschen gemeint ist, wo sie Physiologie und Psychologie voraussetzt und dadurch zugleich ein Uebergangsglied zur Geistesphilosophie bildet. Die sogenannte »physische Anthropologie« ist natürlich eine specielle Naturwissenschaft, und zwar nicht einmal eine selbständige, da sie ihrem ganzen Charakter nach zur Zoologie gehört.

Die Geistesphilosophie hat sich nach den hauptsächlichsten Geisteserzeugnissen längst in eine Reihe von Sondergebieten geschieden, die wiederum nächste Mittelglieder bilden zwischen der allgemeinen Principienlehre und den besonderen Geisteswissenschaften: so die Ethik und Rechtsphilosophie, die Aesthetik und die Religionsphilosophie. Eine eigenthümliche wiederum in gewissem Sinne vermittelnde Stellung nimmt endlich die Philosophie der Geschichte ein. Zunächst ist sie ein Specialgebiet der Geistesphilosophie, das in analogem Sinne der Geschichte zugeordnet ist, wie die Ethik und Rechtsphilosophie, die ihrerseits ihrer ganzen Aufgabe nach zusammengehören, der Rechtswissenschaft und Sittengeschichte. Außerdem hängen aber die letzten Probleme der Geschichte so eng mit anthropologischen und durch diese wiederum mit biologischen und kosmologischen Fragen zusammen, dass sich in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit noch einmal die Gesammtheit der systematischen Gebiete der Philosophie zur Einheit einer genetischen Betrachtung verbindet. Dadurch tritt diese Disciplin schließlich als ein drittes genetisches Gebiet der Erkenntnisslehre und der Geschichte der Philosophie an die Seite.

6. Hiernach lässt sich die systematische Eintheilung der Philosophie in folgendem Schema zusammenfassen:




Natürlich bezeichnen die in diesem Schema genannten Gebiete nicht Schranken, an welche die Sonderung der philosophischen Aufgaben endgültig gebunden wäre. Vielmehr können es die speciellen Zwecke einer philosophischen Untersuchung mit sich bringen, dass z. B. die Methodenlehre der Natur- von derjenigen der Geisteswissenschaften, die Ethik von der Rechtsphilosophie, die Poëtik von der übrigen Aesthetik abgesondert behandelt wird; und selbst Ausdrücke wie Philosophie der Physik, der Geologie, der Physiologie, der Technik, der Sprache, des Staats, der Gesellschaft und ähnliche können nicht beanstandet werden, falls dadurch wirklich eine Behandlung angedeutet werden soll, welche die einzelnen Probleme in einen allgemeineren Zusammenhang bringt. Hier bleibt daher auch für die Philosophie wiederum eine Theilung der Arbeit möglich, bei der sie aber freilich stets ihrer Aufgabe gemäß des Zusammenhangs mit den allgemeineren Gebieten der Erkenntniss- und Principienlehren eingedenk bleiben sollte.

**Litteratur** zu § 7 u. 8. Wundt, Ueber die Eintheilung der Wissenschaften, Philos. Studien V. 1889. Grasserie, De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences. 1893. H. O. Lehmann, Die Systematik der Wissenschaften und die Stellung der Jurisprudenz. 1897. Vgl. auch die Litteratur zu § 5, S. 61.

# Zweiter Abschnitt.

# Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie.

## I. Die Philosophie der Griechen.

### § 9. Allgemeine Entwicklung der griechischen Philosophie.

1. Das Nachdenken über die Welt und ihren Lauf, über Ursprung und Endzweck des eigenen Daseins ist so alt und so verbreitet wie das menschliche Denken selbst. Schon der Naturmensch legt den Ertrag solchen Nachdenkens in mannigfachen Vorstellungen nieder, die anfänglich nur die nächsten Lebensinteressen umspannen, dann aber mit dem Erwachen der Cultur und der Erweiterung des Verkehrs größere Kreise ziehen, um sich schließlich schon in einer Zeit, die der Entstehung der Wissenschaft noch vorangeht, zu der Idee eines allgemeinen Zusammenhangs der Dinge und einer einheitlichen Lenkung der Außenwelt wie des menschlichen Schicksals zu erheben. In der Erweckung solcher Vorstellungen wirken intellectuelle und ethische Motive, die Wissbegierde und der Wunsch nach einer glücklicheren Gestaltung des Daseins, Verstand und Phantasie in ungeschiedener Einheit zusammen. Das Erzeugniss aller dieser geistigen Triebe und Kräfte ist der Mythus. In phantastischer Form, sinnlich und anschaulich enthält er ein Spiegelbild der eigenen Lebenserfahrungen des Menschen, seiner Affecte und Triebe

wie seines Nachdenkens über den Zusammenhang der Dinge. Aus vorübergehenden Gebilden augenblicklicher Befürchtungen und Wünsche und des Eindrucks äußerer Erlebnisse erheben sich die Götter des Mythus allmählich zu Nachbildern und Vorbildern des eigenen Thuns im Guten wie Schlimmen. Mit der Reifung des sittlichen Bewusstseins werden sie zu Rächern der Schuld, später auch zu Vergeltern des Guten, und damit gleichzeitig zu bewegenden Naturmächten, zu Erhaltern der natürlichen Weltordnung. Die Wissenschaft tritt nun in dem Augenblick in das Licht der Geschichte, wo der Versuch einer begrifflichen Verknüpfung und Deutung des Weltzusammenhangs an die Stelle dieser phantastischen Form der mythologischen Weltanschauung tritt. Dieser Uebergang ist in den verschiedenen Culturcentren der Welt in sehr verschiedener Weise erfolgt; und die Art dieser Entwicklung ist überall für die Zukunft der geistigen Cultur bestimmend gewesen. So hat die indische Philosophie, die in manchen Beziehungen der europäischen als eine ebenbürtige an die Seite gestellt werden kann, von vornherein ihr eigenthümliches Gepräge dadurch empfangen, dass in Indien der Scheidungsprocess zwischen Mythologie, Religion und Wissenschaft ein innerlicher blieb. Wie die Pflege der Wissenschaft hier zunächst in den Händen des Priesterstandes lag, so knüpfte auch die Weiterbildung der religiösen und der wissenschaftlichen Anschauungen stetig an die alten Traditionen an, so dass noch in später Zeit die ursprünglichen Mythenbildungen als symbolische Verhüllungen der geläuterten religiösen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen gelten konnten.

2. Von dieser indischen wie von andern orientalischen Geistesentwicklungen unberührt hat sich die abendländische Philosophie entwickelt. Wenn die späteren Griechen zum Theil selbst die Anfänge ihrer Philosophie auf ägyptische

Priesterweisheit zurückführten, so haben diese späten, zum Theil selbst mythologisirenden Angaben nur wenig innere Glaubwürdigkeit. Mögen auch auf einzelnen Gebieten, namentlich auf dem der Mathematik, der Astronomie und der Heilkunde, den Griechen die ersten Anregungen von den älteren Culturen, namentlich aus dem Verkehr mit Aegypten, zugeflossen sein, so erscheint doch der Ursprung der abendländischen Philosophie ganz als ein Werk des hellenischen Geistes, dessen Gepräge er in jeder Beziehung an sich trägt. Schon in den Anfängen des griechischen Geisteslebens aber hat sich jener Scheidungsprocess des Mythus in völlig anderer Weise als bei den stammverwandten Indern vollzogen. Nicht durch eine friedliche innere Entwicklung ist hier gleichzeitig und in unmittelbarer Verbindung die Läuterung des religiösen und des wissenschaftlichen Denkens eingetreten, sondern in der Form eines Kampfes, den die beginnende Wissenschaft gegen das im Mythus befangen bleibende religiöse Leben zu führen beginnt. Darum ist das Streben der griechischen Wissenschaft von frühe an darauf gerichtet, nicht bloß dem Erkenntnissbedürfniss zu dienen, sondern auch die zum Theil ethisch niedrigen religiösen Vorstellungen des Volksglaubens durch reinere, wissenschaftlich geläuterte zu ersetzen. Aber die Männer, die diesen Kampf unternehmen, stehen außerhalb des Priesterstandes, sie treten als einzelne, über einen weiten Kreis von Erfahrungen verfügende, vorurtheilslos über Welt und Leben nachdenkende Menschen auf. Dadurch hat von Anfang an die abendländische Wissenschaft ihr eigenthümliches Gepräge empfangen: es ist das des freien, nur durch das Erkenntnissbedürfniss geleiteten, durch keine äußeren Rücksichten beschränkten Nachdenkens über die Probleme.

3. Die griechische Philosophie lässt drei charakteristisch verschiedene Entwicklungsphasen unterscheiden, deren Eigenthümlichkeiten einerseits der natürlichen Entwicklung des

menschlichen Erkenntnisstriebes entsprechen, anderseits mit den Zuständen des hellenischen Geisteslebens zusammenhängen, die in mancher Beziehung selbst wieder vorbildlich sind, da sie auf allgemeingültige Bedingungen der Culturentwicklung zurückführen. Darum bietet die Geschichte der griechischen Philosophie ein allgemeines und doch zugleich lebendig individualisirtes Bild geistiger Entwicklung überhaupt dar. Jene drei Entwicklungsphasen lassen sich aber nach den vorwaltenden Interessen, von denen sie beherrscht sind, als die kosmologische, die ethisch-politische und die ethisch-religionsphilosophische Periode unterscheiden. Die erste umfasst das 7. bis 5. Jahrhundert v. Chr.: die zweite, die zum ersten Mal durch die Verbindung der anthropologischen mit der vorausgegangenen kosmologischen Betrachtung universelle Wissenschaftssysteme hervorbringt, fällt in das 5. und 4. Jahrhundert; die dritte, die der Cultur des Hellenismus und der ihm eigenen Verbindung griechischer Bildung mit fremden, namentlich orientalischen und römischen Culturelementen entspricht, reicht vom 3. Jahrhundert vor bis zum 3. nach Chr. Die erste dieser Entwicklungen ist ausschließlich Naturphilosophie, die zweite erhebt sich zur Begründung umfassender philosophischer Lehrgebäude; in der dritten werden zwar diese Systeme weiterzubilden gesucht, eine originale Bedeutung besitzt aber diese Zeit nur auf dem Felde der Ethik und der Religionsphilosophie.

## A. Erste Periode: Zeitalter der Naturphilosophie (7.—5. Jahrh.).

### § 10. Entwicklung der kosmologischen Speculation.

1. Die kosmologische Speculation des 7. und 6. Jahrhunderts erhebt die Frage nach dem letzten Grund der

Dinge. Dass dieser Grund oder Anfang (ἀρχή) alles Seins ein einheitlicher sein müsse, steht ihr von vornherein fest. Es ist so der Begriff der Welteinheit, der der Vielheit der Erscheinungen gegenübertritt, und durch den man sich den Zusammenhang dieser Vielheit und Mannigfaltigkeit sowie die Gesetzmäßigkeit zu deuten sucht, die man vor allem in den allgemeinsten kosmischen Vorgängen, dem Wechsel von Tag und Nacht, dem Wandel der Gestirne, vor Augen hat. Die einfachste Form, in der sich dieser Begriff bei den jonischen Denkern des 7. Jahrhunderts bereits gestaltet, ist die des einheitlichen Weltstoffs, aus dem in ewigem Wechsel die Dinge hervorgehen, und in den sie sich wieder zurückverwandeln. Die ursprünglichste, noch halb mythische Form, in der dieser einheitliche Weltstoff gedacht wird, ist die, dass ein in der sinnlichen Anschauung vorhandener Stoff, der verbreitetste, derjenige zugleich, der zwischen entgegengesetzten Eigenschaften die richtige Mitte zu halten scheint, das Wasser, als dieser Urstoff gedacht wird. Dieses Wasser des Milesiers Thales ist kein beharrender Stoff im Sinne des spätern philosophischen Substanzbegriffs; es ist im Gegentheil das veränderlichste was es gibt, eben darum aber ist es das Substrat aller Veränderungen.

2. Diese Idee, dass alle wahrnehmbaren Unterschiede der Dinge aus den wechselnden Gestaltungen hervorgehen, die der eine Weltstoff annimmt, legt aber freilich auch den Gedanken nahe, dass dieses einheitliche Substrat der Veränderungen nicht in irgend einem bestimmten einzelnen der wahrnehmbaren Stoffe gegeben sein könne, sondern dass es selbst ein unbestimmter, unbegrenzter sei, aus dem fortwährend die Gegenstände entstehen, und in den sie wieder vergehen. So entsteht schon bei dem zweiten der Milesier, dem Anaximander, die Vorstellung eines unbestimmten

Stoffes, eines ἄπειρον, als des Princips der Dinge, wobei dieses jedenfalls in erster Linie als das qualitativ grenzenlose zu denken ist, als das, woraus in unbegrenzter Mannigfaltigkeit die Eigenschaften der Gegenstände hervorgehen. Vielleicht ist es dann als eine Art Vermittelungsversuch zu deuten, wenn der dritte der milesischen Denker, Anaximenes, wieder einen wirklichen Stoff, aber den unsichtbaren und zugleich den beweglichsten, der als solcher als der veränderlichste erscheinen mag, die Luft, zum Princip der Dinge erhebt.

3. Wahrscheinlich unabhängig von diesen Gedankenbildungen der älteren, kleinasiatischen Jonier treten in den unteritalischen Pflanzstätten der Griechen Männer auf, die von der gleichen Idee der Welteinheit erfüllt sind. Aber es ist nicht sowohl die Vorstellung eines einheitlichen Weltstoffs, eines gemeinsamen Substrates, als vielmehr die Forderung eines ordnenden Princips, einer die Dinge in der Regelmäßigkeit ihrer Vertheilung im Raume und ihrer Bewegungen beherrschenden Gesetzmäßigkeit, welche Pythagoras und seine Jünger der Betrachtung des Weltgebäudes entgegenbringen. Sie erblicken diese Regelmäßigkeit vor allem in den Bewegungen der Himmelskörper, und von ihnen suchen sie dieselbe auf alle irdischen Erscheinungen, auf die der physischen wie der moralischen Welt zu übertragen. Indem sie aber erkennen, dass jede Gesetzmäßigkeit in einem festen Zahlenverhältniss ihren Ausdruck findet, ist ihnen die Weltordnung überhaupt eine Herrschaft von Zahlen; und in diesem Sinne übertragen sie das Wort Kosmos, das ursprünglich »Ordnung, Schmuck« bedeutet, auf die Welt als Ganzes. In den Raumverhältnissen der Gestirnsphären sind im Großen die nämlichen Zahlgesetze vorgebildet, die in den Verhältnissen der Saitenlängen der harmonischen Töne wiederkehren, und die sie darum auch noch

in den einzelnen Dingen voraussetzen, indem sie ihnen zahlen mäßige Eigenschaften beilegen. Wenn aber demnach Aristoteles von den Pythagoreern sagt, die Gegenstände seien von ihnen als Zahlen angesehen worden, so dürfen wir nicht vergessen, dass ihnen die abstracte Zahl sicherlich ebenso fremd war wie den Milesiern die abstracte Substanz. Wie die Griechen überhaupt, namentlich in der älteren Zeit die Mathematik vorzugsweise in der Form der Geometrie pflegten und demnach arithmetische Sätze sich in geometrischer Form zu veranschaulichen liebten, so waren wohl auch den Pythagoreern die Zahlen sinnlich anschauliche Raumgebilde. Das bestätigen Berichte wie die, dass ihnen der Punkt als Eins, die gerade Linie als Zwei, das Dreieck als Drei gegolten habe. Diese Ausdrücke waren schwerlich bloß symbolisch gemeint, sondern den Zahlbegriff konnte sich diese älteste Mathematik überhaupt nur in einer sinnlich anschaulichen Form denken; und hier war dann die rein räumliche Form, die gleichzeitig arithmetische und geometrische Gesetzmäßigkeit die einfachste und die relativ abstracteste. Demnach lief die Weltanschauung der Pythagoreer schließlich darauf hinaus, dass ihnen der Weltraum als das allgemeine Substrat der Dinge galt, und dass sie die Einzeldinge aus regelmäßigen Raumformen, geometrische Gestalten, in die dieser Raum getheilt sei, bestehend dachten, während überdies allen Bewegungen im Weltraum eine fest in einfachen Zahlen und regelmäßigen geometrischen Verhältnissen auszudrückende Gesetzmäßigkeit zugeschrieben wurde. Dabei zeugt es dann freilich von einer Sinnlichkeit und Geistiges noch in naiver Weise vermengenden Begriffbildung, wenn sie nicht nur die Körperwelt und ihre Gesetze z. B. die physischen Eigenschaften der Stoffe, die Verhältnisse der Saitenlängen der Tonscala und die mit diesen in Analogie gebrachten Entfernungen der sieben

faneten, sondern auch die socialen Beziehungen und die oralischen Eigenschaften, wie Ehe, Liebe, Klugheit, Einht u. dgl., auf Zahlenverhältnisse zurückführten.

4. Erfassen die Pythagoreer die Weltordnung ausschließh von ihrer quantitativen Seite, so treten dem nun vom Jahrhundert an Richtungen gegenüber, welche die Idee r Welteinheit wieder im Sinne der älteren Jonier als eine alitative auffassen, dieselbe aber nicht auf einen einheitchen Weltstoff, sondern auf ein ordnendes Princip, auf nen den Wechsel der Erscheinungen beherrschenden egriff zurückführen. Den Eleaten ist dieser Begriff das eiende, das in allem Wandel der Dinge beharrt, und dem egenüber das Wechselnde selbst als ein Unwirkliches, als n bloßer Schein betrachtet wird. Dem Heraklit und iner Schule besteht jenes ordnende Princip in dem Fluss er Dinge, in der unablässigen Veränderung selbst, welche n Gegentheil das Beharren zu einem bloßen Schein macht. s sind frühe Ahnungen jener Begriffe, welche die spätere hilosophie als »Substanz« und als »Causalität« bezeichnet, ie uns in einseitiger, sich wechselseitig ausschließender Ausrägung in diesen Schulen entgegentreten. Jene Begriffe aften hier noch an Vorstellungen, die halb sinnlich, halb ymbolisch gedacht werden; sie zeigen daher immer noch ine gewisse Verwandtschaft mit dem Weltstoff der älteren onier: so wenn der Eleate Parmenides die in sich gechlossene Weltkugel als Bild des beharrenden Seins, eraklit das bewegliche, alles verzehrende Feuer als das rincip des Geschehens bezeichnet.

5. Immerhin steht bei diesen Denkern hinter der sinnchen Vorstellung ein allgemeiner Gedanke, der sich nur von iner anschaulichen Verkörperung noch nicht völlig gelöst t: der Gedanke, dass jene Vorstellung Ausdruck eines dnenden Gesetzes sei. Deutlich tritt dies in der Behauptung

der Eleaten hervor, das im Wechsel Bleibende sei das Wirkliche; nicht minder in der Lehre Heraklits von der regelmäßigen Vernichtung und Wiedererzeugung der Dinge durch das Feuer. Indem diese beiden Weltanschauungen einseitig das Beharren oder den Wechsel als das Princip der Weltordnung hinstellen, verschließen sie sich aber selbst den Weg zu einer vollen Erfassung der Wirklichkeit, die überall beide Momente zugleich umfasst. So läuft nicht minder die von Xenophanes und Parmenides begründete eleatische Lehre in dem dritten der Eleaten, in Zeno, wie die Weltanschauung Heraklits in dessen Schüler Kratylos in skeptische Denkweisen aus, die sich mehr negativ gegen die Vorstellungen der gewöhnlichen Weltansicht kehren, als dass sie positiv diese durch eine andere zu ersetzen beflissen wären. So sucht Zeno durch seine dialektischen Schlüsse die Bewegung und die Vielheit der Dinge als einen täuschenden Schein darzuthun, und Kratylos wendet die heraklitische Lehre vom Fluss der Dinge auf die menschliche Erkenntniss an, indem er die Unmöglichkeit betont, in diesem unablässigen Wechsel irgend einen Begriff festzuhalten.

6. Bis dahin besitzt die Idee der Welteinheit in den beiden Formen, in denen sie uns in der ältesten griechischen Speculation entgegentritt, mag sie als ein einheitliches Substrat oder als ein einheitliches Gesetz der Dinge, als Weltstoff oder als Weltordnung, gedacht werden, einen makrokosmischen Charakter. Auf das Ganze der Welt ist der Blick dieser Denker gerichtet, das Einzelne hat für sie nur im Zusammenhang mit dem Ganzen seinen Werth. Nun aber treten vom 5. Jahrhundert an, zumeist schon im griechischen Mutterlande selbst, Männer auf, deren Standpunkt darin ein wesentlich abweichender ist, dass sie nicht das Einzelne aus dem Ganzen, sondern vielmehr das Ganze aus dem Einzelnen, die großen Erscheinungen des Universums aus der Mischung,

den Formen und Bewegungen der Stoffe im Kleinen zu begreifen suchen: an die Stelle der makrokosmischen tritt die mikrokosmische Betrachtung. Damit eng verbunden ist eine weitere Veränderung der Auffassungen: je mehr sich die Betrachtung dem Einzelnen zuwendet, um so weniger wird es möglich, die Ideen des Weltstoffs und der Weltordnung auseinanderzuhalten und, wie bisher, einseitig der Welterklärung zu Grunde zu legen. Das Einzelne ist seiner Natur nach geformter Stoff: der Begriff des Substrates der Erscheinungen und der des ordnenden Princips fließen so mit innerer Nothwendigkeit in einen zusammen. Der so entstehende neue Begriff, in dem die mikrokosmische Idee ihren Ausdruck findet, ist der des Elementes (*στοιχεῖον*, wie es später von Aristoteles, *σπέρμα*, Samen der Dinge, wie es zumeist von diesen Denkern selber genannt wird). Das Element ist seiner Natur nach geformter Stoff: es ist nicht nur Substrat der Erscheinungen, sondern es haftet ihm immer zugleich eine bestimmte Gesetzmäßigkeit an, nach der es seine Wirkungen entfaltet. Es ist ihm aber außerdem wesentlich, dass es nicht vereinzelt, sondern nur als Vielheit mannigfaltiger Elemente vorkommt. In dieser aus der mikrokosmischen Idee hervorgehenden Eigenschaft liegt von vornherein seine Fähigkeit, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären.

7. Dabei konnte nun aber dieser Begriff wieder nach zwei Richtungen hin gestaltet werden, die durchaus der in den vorangegangenen Entwicklungen der makrokosmischen Idee eingetretenen Scheidung entsprechen. Der qualitativen Elementenlehre der jüngeren jonischen Physiker, eines Empedokles und Anaxagoras, die als eine Fortentwicklung der Lehren der Milesier vom Weltstoff erscheint, tritt die Atomistik eines Leucipp und Demokrit als eine quantitative Elementenlehre gegenüber. Empedokles aus Agrigent ist

es, der jene Vierzahl qualitativer Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, einführt, die später durch Aristoteles auf viele Jahrhunderte hinaus zur herrschenden erhoben wurde; Anaxagoras aus Klazomenä aber, eine verwandte Gedankenrichtung wie in der Physik der älteren Jonier Anaximander einschlagend, ersetzt diese in bestimmten sinnlichen Erscheinungen gegebenen Urstoffe durch die unbegrenzte Anzahl qualitativ verschiedener Theilchen, »Homöomerien« von Aristoteles genannt, aus deren verschiedener Mischung und Entmischung erst die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen hervorgehen sollen. Dem gegenüber fasst die von Leucipp begründete, von Demokrit ausgebildete Atomistik die Stoffelemente als qualitativ gleichartige auf, die sich nur durch ihre quantitativen Eigenschaften, Größe, Schwere, Gestalt unterscheiden. Vielleicht nicht unbeeinflusst von der pythagoreischen Lehre und jedenfalls in Uebereinstimmung mit ihr nimmt daher die Atomistik eine Zusammensetzung der Dinge aus regelmäßig, kugelförmig, kubisch, oktaëdrisch u. s. w., gestalteten Körperchen an. Eigen ist ihr aber die Behauptung der Untheilbarkeit dieser Elemente und der Trennung der einzelnen durch leere Zwischenräume, in denen sich ihre Bewegungen abspielen. An den Pythagoreismus erinnert ferner das allgemeine Weltbild der Atomistiker, nach welchem die Ordnung der himmlischen Bewegungen auf gleichförmigen Kreisbewegungen beruhen soll. Nur übertragen sie auch hier die allgemeinere Idee der Weltharmonie in die Vorstellung einer mechanischen Gesetzmäßigkeit, indem sie annehmen, dass die Atome im Weltraum durch den Anprall der schwereren an die leichteren bei ihrer Fallbewegung eine Wirbelbewegung erzeugt hätten. Diese Vorstellung über den Ursprung der großen kosmischen Bewegungen hat, ähnlich wie die Lehre von der Bildung der Materie im Kleinen aus den Atomen, noch tief in die neuere Naturphilosophie hinein nachgewirkt.

8. Mit diesem Gegensatz qualitativer und quantitativer Elemente hängt noch ein weiterer Unterschied zusammen, der vor allem für die Nachwirkungen dieser letzten Ausläufer der kosmologischen Speculation bestimmend gewesen ist. Die qualitative Elementenlehre bedarf überall eines hinzutretenden, die Mischung und Entmischung der Elemente bewirkenden Princips; und sie fasst dieses Princip, offenbar nach dem Vorbild der Wirkungen des menschlichen Handelns, als ein geistiges auf: als Liebe und Hass bezeichnet Empedokles die von ihm angenommenen entgegengesetzten Kräfte; Vernunft, *νοῦς*, nennt Anaxagoras geradezu die allgemeine Ursache alles Geschehens, indem er dabei auf die Zweckmäßigkeit der Dinge hinweist. So entspringen aus der qualitativen Elementenlehre dualistische Weltanschauungen, in denen körperliche und geistige Welt auf verschiedene Principien zurückgeführt sind, aber das Geistige zugleich als das Herrschende erscheint. Die Atomistik dagegen erklärt alles aus dem Stoß und aus den Bewegungen der Atome: außer den Elementen selbst und ihren Eigenschaften bedarf sie keines weiteren Princips. In diesem Sinne ist sie monistisch und materialistisch. Doch ist sie letzteres nicht in der Bedeutung, die wir heute dem Worte beilegen. Vielmehr betrachtet sie die Geister zwar als Zusammensetzungen von Atomen; sie leugnet aber nicht ihre selbständige Existenz.

Den Sieg in dem Streit der Weltanschauungen, der in diesen letzten Entwicklungen der kosmologischen Speculation hervortritt, hat zunächst die dualistische Elementenlehre behauptet. An sie hat die Naturphilosophie eines Plato und Aristoteles angeknüpft. Die Atomistik Demokrits ist erst in viel späterer Zeit in den leitenden Voraussetzungen der neueren Naturwissenschaft wieder zum Leben erwacht.

## B. Zweite Periode: Zeitalter der universellen Wissenschaftssysteme (5. und 4. Jahrh.).

### § 11. Entstehung des ethischen Problems.

(Die Sophisten und Sokrates.)

1. Die zweite Periode der griechischen Philosophie, der das 5. und 4. Jahrh. v. Chr. angehören, beginnt im Gegensatze zu der einseitig kosmologischen Richtung der vorangegangenen Speculation mit der ebenso einseitigen Hervorhebung anthropologischer Probleme. Das naturphilosophische Denken war bei einer Grenze angelangt, die es vorläufig nicht zu überschreiten vermochte. Das politische Leben aber, das sich in den griechischen Städterepubliken zu entwickeln begonnen hatte, brachte neue, minder selbstlose Interessen mit sich. Der naive Trieb nach Welterkenntniss wird nun verdrängt durch das Streben nach politischem Einfluss. Die Fragen nach Sinn und Bedeutung der natürlichen Weltordnung werden abgelöst durch die andern nach dem Ursprung und Zweck der bürgerlichen Gesellschaft, nach der Zuverlässigkeit der Erkenntniss und nach dem Werth der Handlungen des Menschen.

Der Satz des Protagoras »der Mensch ist das Maß der Dinge« kennzeichnet auf das schärfste diese Umwälzung der Interessen. Ihre Vertretung finden aber die neuen Probleme in erster Linie bei den Männern, die, dem Bedürfnisse entgegenkommend, namentlich in Athen als Lehrer aller jener Fähigkeiten und Künste auftreten, die zur thätigen Theilnahme am öffentlichen Leben erforderlich sind, bei den Sophisten. Es sind nicht mehr einzelne unabhängige Denker, die die Welt und ihren Lauf zu begreifen suchen, sondern es ist ein neuer Berufsstand, der, wie er die Beredsamkeit und die Handhabung logischer Argumente als eine

Kunst lehrt, so auch in seinem eignen Thun naturgemäß nicht überall mehr durch den reinen Trieb nach Wahrheit, sondern durch das Streben zu glänzen und im Kampf der Worte zu siegen geleitet wird. So ergibt sich, als der Charakter dieser den Sophisten durch ihre Umgebung und ihre eigene Stellung im Leben vorgezeichneten Philosophie, den Fragen des theoretischen Wissens gegenüber ein empirisch-skeptischer, den Fragen des praktischen Handelns gegenüber ein utilitarisch-egoistischer Standpunkt. Der Inhalt und der Umfang unserer Erkenntniss bleiben eingeschlossen in unserer eigenen sinnlichen Wahrnehmung, und diese, subjectiv veränderlich wie sie ist, kann kein allgemeingültiges Wissen hervorbringen. Ebenso aber ist unser Handeln in jedem Augenblick durch die Motive des momentanen Nutzens bestimmt. Wie das wahr ist was dem Einzelnen wahr scheint, so ist das gut was seinem Vortheil dient.

2. Gegen diese Doctrin der Sophisten wendet sich Sokrates. Wie er im Leben den Unterricht nicht als einen nutzbringenden Beruf übt, sondern, gleich den Denkern der Vorzeit, aus reinem Wissenstrieb den Fragen nach Sinn und Bedeutung der Dinge nachgeht und aus freiem Interesse einen Kreis von Schülern um sich sammelt, so ist es vor allem die egoistisch-utilitarische Tendenz der Sophisten, die er als gemeinschädlich bekämpft. Freilich ist auch Sokrates ein Mensch seiner Zeit. Auch ihn reizt nicht mehr das Nachdenken über die großen Weltprobleme: der Mensch ist ihm, so gut wie den Sophisten, das Maß der Dinge; und bei der Beurtheilung einzelner Fragen des praktischen Lebens gesteht auch er den natürlichen Motiven des individuellen Interesses ihr Recht zu. Aus den Aussprüchen und Rathschlägen, die in dieser Richtung liegen, lässt sich darum leicht das Bild eines Mannes zusammensetzen, dem bei der concreten Beurtheilung sittlicher Handlungen der individuelle

[illegible] sei. Aber für die ganze Lo[illegible] sind doch nicht solche ei[illegible] sondern sind die Grun[illegible] für das menschliche Handeln al[illegible] anerkannt und von denen aus dann [illegible] Nützlichkeitserwägungen in eine ande[illegible] Denn nicht darin liegt der Gegensa[illegible] dass er überhaupt den [illegible] des Handelns ansehen m[illegible] geht ja seiner Natur nach auf [illegible] muss, wie auch Sokrates mein[illegible] Andern nutzt, jedenfalls dem Ha[illegible] wenn er überhaupt erstrebt w[illegible] für ihn maßgebend, durch [illegible] darüber bestimmt wird, wa[illegible] sei.

[illegible] der Theorie der Sophisten waren diese Motiv[illegible] Erkennen selbst, subjectiv wechselnde [illegible] individuelle Belieben und darum i[illegible] egoistische Vortheil. Dem g[illegible] es ein allgemeingültiges W[illegible] auch allgemeingültige Normen [illegible] der Mensch als Einzelner, so [illegible] ist ihm das Maß der Dinge. [illegible] dem Einzelnen gut scheint, [illegible] Umständen und von Jeder [illegible] Einsicht als gut anerkannt wird. [illegible] Mäeutik, jener Er[illegible] welche dem Einzelnen das i[illegible] Wissen zum Bewusstsein bringen soll. [illegible] in der Unterredung gewonnene[illegible] für keinen der Betheiligten eine ihm von a[illegible] mitgetheilte, sondern dass sie eine selbstgewonnene

dabei doch für beide gemeinsame sei, beruht eben auf jener Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Wissens; und ausdrücklich weist Sokrates überdies denjenigen, dem die eigene Einsicht keine sichere Führerin sein sollte, auf die geschriebenen Gesetze des Staates und auf die ungeschriebenen der Götter hin, also auf die äußere Rechtsordnung und auf die Stimme des Gewissens, die ihm offenbar beide Zeugnisse für die Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen sind. Nicht bloß weil der Mensch das Object seines nächsten Interesses ist, gilt ihm daher die Selbsterkenntniss als das höchste Ziel menschlichen Strebens, sondern weil sie ihm zugleich die Quelle aller den Einzelnen wie die Gemeinschaft beglückenden Eigenschaften ist. Darin liegt die Bedeutung des sokratischen Satzes, dass Tugend und Wissen eins seien, und der zu diesem Satze gehörigen Behauptung, niemand könne wissentlich böses thun. Aussprüchen wie diesen liegt eine Auffassung zu Grunde, die, weit über die gewöhnlichen Motive praktischer Klugheit hinausgehend, eine directe und allgemeingültige Wahrheit voraussetzt, welche, wenn erst der Mensch ihrer theilhaftig geworden ist, sein ganzes Wesen erfüllen muss.

3. Eine Persönlichkeit wie die des Sokrates, die keine Lehre im systematischen Zusammenhang entwickelt hat, sondern völlig in dem frei gewählten praktischen Beruf eines Lehrers und Berathers der Jugend aufging, darf aber nicht bloß nach gelegentlichen Aussprüchen beurtheilt werden, die, auch wenn sie uns alle überliefert wären, doch schwerlich die ganze Tiefe seiner Lebensanschauung enthalten würden, zumal diese sich auf der Stufe der noch ungeübten ethischen Reflexion seiner Zeit kaum zureichend in Worte fassen ließ. Vielmehr ist bei ihm, wie bei jeder großen Persönlichkeit, nicht minder der Eindruck in Anschlag zu bringen, den er auf die ihm im Leben Nahestehenden

hervorgebracht, und die Wirkung, die er bei ihnen hinterlassen hat. In den sokratischen Schulen spiegelt sich diese Wirkung in mannigfaltigem Lichte. Die Einen, die Kyrenaiker oder Hedoniker, entnehmen seinem Bilde die eudämonistischen Züge, freilich ohne die tiefere Motivirung, die bei Sokrates das Streben nach Glück in seinem Tugendbegriffe fand. Die Andern, die Kyniker, werden umgekehrt durch die Strenge dieses Tugendbegriffs gefesselt, ohne dass sie ihn wiederum durch den heiteren Lebenssinn des großen Meisters zu mildern wissen. Noch Andere endlich, die Megariker, übertreiben die in der Gleichsetzung von Tugend und Wissen gelegene Hochschätzung des Erkenntnisstriebes und lassen diesen schließlich in den Betrieb dialektischer und sophistischer Künste ausarten. Die ganze machtvolle Wirkung dieser Persönlichkeit nach allen ihren Seiten äußert sich aber in dem Leben und Wirken des größten der Sokratiker, in Plato.

## § 12. Platonische Philosophie.

1. Wenn die sokratischen Schulen nur gewisse Seiten in dem Bilde des Meisters und diese dann übertrieben zum Ausdruck bringen, so überschreitet im Gegensatze hierzu Plato weit die Grenzen des sokratischen Geistes. Aber dass er nicht bloß die erste Anregung, sondern die bleibende Richtung seines Denkens von seinem Lehrer empfangen, das bezeugt — ein in der Geschichte einzig dastehendes Beispiel der Pietät — die Thatsache, dass er in seinen Werken die eigenen Ueberzeugungen jenem in den Mund legt. Darum ist der platonische Sokrates nicht der wirkliche Sokrates, sondern ein Idealbild des letzteren und zugleich der Vertreter und Interpret platonischer Philosophie. Aber dass diese Philosophie aus der weiteren Ausbildung sokratischer Gedanken hervorgegangen ist, dies verräth sich noch darin, dass die früheren Dialoge manche

Spuren einer unmittelbareren Nachbildung wirklicher sokratischer Gespräche enthalten.

2. Dem entspricht nun durchaus die Entwicklung der platonischen Philosophie. Sie ist gewissermaßen eine rückwärts gekehrte. Zuerst ist diese Philosophie ganz und gar den ethischen Problemen zugewandt; auch bleiben diese in ihr fortan die vorherrschenden, für die gesammte Weltanschauung maßgebenden. Einer solchen allgemeineren metaphysischen Weltanschauung war aber Sokrates, der ausschließlich anthropologischen Richtung seines Denkens gemäß, noch ferne geblieben. Plato gewinnt sie in der zweiten Periode seiner Philosophie, indem er vornehmlich den vorangegangenen Gedankensystemen der Eleaten und des Heraklit die Bausteine entnimmt, die ihm die von Sokrates überkommene und weitergebildete ethische Lebensanschauung zu einem objectiven Weltbild ergänzen. In der dritten und letzten Periode endlich greift er außerdem auf alte pythagoreische Lehren zurück, um in mythisch-dichterischer Form den Plan einer allgemeinen Weltordnung zu entwerfen. Das Centrum dieser Entwicklung, zu dem das Vorangehende Vorbereitung, das Folgende nähere Ausführung und Ergänzung ist, bildet die der mittleren dieser Perioden zugehörende Ideenlehre, eine der genialsten und sicherlich die folgenreichste philosophische Schöpfung aller Zeiten.

3. Hatte Sokrates gelehrt, dass die Selbstbesinnung die Quelle aller Erkenntniss, und dass die dialektische Methode, wie sie in dem Wechselgespräch denkender und forschender Menschen geübt wird, der richtige Weg zu jener Selbstbesinnung sei, so lehrt Plato den Begriff als das Gedankengebilde kennen, das überall als das Ergebniss einer solchen Untersuchung zurückbleibt. Von der sinnlichen Vorstellung geht alles Erkennen aus. Dieser nächste Inhalt desselben ist aber veränderlich: er wechselt von Subject zu

Subject und von Moment zu Moment; sein Erzeugniss ist also nicht die Gewissheit, sondern die täuschende Meinung. Kein Wunder darum, dass die Sophisten, die alles Erkennen auf die sinnliche Wahrnehmung zurückführten, das Wissen und die subjective Meinung verwechselten. Erst der im Denken gewonnene Begriff besitzt eine Constanz, die ihn der Veränderung entzieht, und die ihn eben deshalb zum Inhalt eines wirklichen Wissens erhebt.

Nun bedarf jedes Wissen eines Objectes: zum Wissen wird es ja erst dadurch, dass es nicht bloß subjectiv ist, sondern einen ihm adäquaten Gegenstand besitzt. Auch dem Begriff als dem Inhalt eines Wissens muss also ein Object entsprechen, ein Object, das sich zu ihm ähnlich verhält wie ein Urbild zu seinem Abbild. Dieses Urbild des Begriffs ist die Idee. Aber da uns in der Sinnenwelt nur sinnliche Objecte, Urbilder zu sinnlichen Wahrnehmungen gegeben sind, so ist die Idee ein übersinnliches Object. In unsern Begriffen vollzieht sich demnach die Erkenntniss einer übersinnlichen Welt, und die Existenz der Begriffe ist so nicht nur ein unmittelbarer Beweis für diese übersinnliche Welt, sondern die Begriffsbildung, die durch das dialektische Denken zu Stande kommt, vermittelt auch eine Verbindung der sinnlichen mit der übersinnlichen Welt. Die sinnliche Welt ist eine Welt des Scheins, als das sie schon die Eleaten erkannt hatten; sie ist nicht minder eine Welt unablässigen Wechsels, wie es Heraklit ausgesprochen. Ihr gegenüber ist die übersinnliche Welt ewig und unveränderlich. Aber sie steht nicht, wie die Eleaten gelehrt, beziehungslos der sinnlichen Welt gegenüber. Diese ist nicht bloß ein Schein; sie ist das nur, so lange sie selbst für die Wirklichkeit der Dinge gehalten wird. Im Lichte des begrifflichen Denkens dagegen ist sie ein Schein, der auf ein Sein hinweist, und der freilich erst zu einem wahren Abbilde des Seins wird.

wenn wir von der sinnlichen Wahrnehmung zu dem Begriff, der sich hinter ihr verhüllt, vorgedrungen sind.

Drei Fragen erheben sich im Hinblick auf diese an die metaphysische Bedeutung der Begriffe geknüpften Folgerungen: 1) wie kommt subjectiv die Abbildung der Ideen in unsern Begriffen zu stande? 2) welches ist objectiv die Beziehung, in der die Ideen zu den Sinnendingen stehen? und 3) welche Ordnung und Gesetzmäßigkeit beherrscht die Ideenwelt selbst?

3. Die erste dieser Fragen beantwortet sich daraus, dass die menschliche Seele es ist, in der sich der Vorgang der Begriffsbildung vollzieht. Da die Begriffe Abbilder übersinnlicher Objecte, der Ideen sind, von denen jene ihre sie von den Sinnendingen unterscheidende abstracte Allgemeinheit empfangen haben, so muss die Seele selbst der Anschauung der Ideen theilhaftig gewesen sein. Diese Anschauung muss aber in eine Zeit fallen, die dem an den Körper gebundenen sinnlichen Zustand der Seele voranging. Die Seele selbst, die das belebende Princip des Körpers ist, verbindet also Ideenwelt und sinnliche Welt; sie gehört weder zu den Ideen noch zur Sinnenwelt, sondern sie ist ein zwischen beiden stehendes Mittelwesen, in welchem während seines an den Leib gebundenen Daseins aus Anlass der Einwirkung der Sinnendinge Erinnerungen an die ihnen entsprechenden idealen Objecte erweckt werden. Jede Begriffsbildung ist demnach ein Act der Wiedererinnerung: das dialektische Denken, das die veränderliche sinnliche Vorstellung auf ihre bleibende Bedeutung zurückverfolgt, ist aber der Process, durch den sich die Seele auf ihr eigenes dauerndes Sein und damit zugleich auf die Anschauung der Ideen besinnt, deren Abbilder die Sinnendinge und die sinnlichen Wahrnehmungen sind. So legt der Process der Begriffsbildung zugleich Zeugniss ab für die ewige, Präexistenz und Unsterblichkeit gleicher Weise in sich schließende Natur der

Seele, eine Natur, mit der überdies ihre Eigenschaft, belebendes Princip zu sein, übereinstimmt; denn das Leben schließt den Tod ebenso aus wie das Sein das Nichtsein.

5. Dies Doppelverhältniss, in welchem die Seele zur Sinnenwelt und zur Ideenwelt steht, entscheidet nun auch die weitere Frage nach der Beziehung der Ideen selbst zu den Sinnendingen. Wie sich im Menschen die Seele als das vermittelnde Princip bewährt, das aus Anlass der sinnlichen Vorstellungen in den Begriffen die Erinnerung an die Urbilder der Sinnendinge entstehen lässt, so muss die Seele nicht minder in den Sinnendingen selbst als die thätige Kraft gedacht werden, die sie nach dem Vorbild der Ideen formt. Wie die menschliche Seele dem menschlichen Leibe die Ideen in Gestalt sinnlicher Wahrnehmungen einpflanzt, so müssen es seelische Kräfte in der uns umgebenden Außenwelt sein, welche die Sinnendinge selber hervorbringen, indem sie die Materie nach dem Vorbild der Ideen formen. Die Materie für sich allein existirt nicht: durch die Ideen erst, die sich in ihr abbilden, wird sie zur Wirklichkeit erweckt. Darum besitzen zwar die Ideen ein selbständiges Dasein in der übersinnlichen Welt; die Materie aber hat kein selbständiges Dasein. Sie ist ein bloß negatives Princip, indem sie lediglich in der Beschränkung, welche die Ideen durch ihre Theilnahme an den Sinnendingen erfahren, zur Wirkung gelangt. Hier liegt die Quelle zu jener schon bei Plato und noch mehr in dem späteren Platonismus hervortretenden Verachtung der Sinnenwelt, die die Materie als das böse der Idee als dem guten Princip gegenüberstellt, wonach die Sinnenwelt als ein Abfall von der Reinheit der Ideenwelt, und also die sinnliche Gebundenheit der menschlichen Seele als ein Zustand der Erniedrigung und Verschuldung erscheint. Doch steht dem bei Plato selbst als ein versöhnender, die Sinnenwelt durch die in ihr lebende Ideenwelt verklärender

Gedanke die Auffassung des Schönen gegenüber, welches als ein vollkommenerer Ausdruck der Idee in sinnlicher Form erscheint, in dieser Bedeutung aber wieder eine Stufenfolge bildet, die mit der noch ganz im Sinnlichen befangenen körperlichen Schönheit beginnt, dann sich in der Schönheit der Seele zu größerer Reinheit erhebt, um schließlich in der Schönheit der Ideenwelt selbst zu enden. In der menschlichen Seele ist es die Liebe in ihrer Entwicklung von der sinnlichen zur geistigen Liebe, die diese Wirkung der Schönheit vermittelt. Als der Liebesgott, Eros, ergreift sie, wie Plato im mythologischen Bilde schildert, die Seele beim Anblick des Schönen in göttlichem Wahnsinn und erweckt in ihr jene Sehnsucht nach der Ideenwelt, die zuerst in der sinnlichen Liebe als dunkle Ahnung sich regt, um endlich in der philosophischen Erkenntniss als geistige Liebe sich an den Ideen selbst zu entzünden.

6. Indem Plato das Verhältniss zwischen den Ideen und den sinnlichen Wahrnehmungen auf das andere zwischen den Ideen und den Sinnendingen überträgt, objectivirt sich ihm nun auch der Seelenbegriff. Der menschlichen Seele steht die Weltseele als das allgemeine Mittelwesen zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt gegenüber, als deren Abbild daher auch die individuelle Seele bezeichnet wird, — Abbild offenbar in dem Sinne, dass hier wie dort die Seele das belebende Princip ist, das die Verbindung der Ideen mit der Materie vermittelt, während zugleich die Weltseele die umfassendere Bedeutung hat. Hier, beim kosmologischen Problem, versagt sich aber freilich dem Dichter-Philosophen die nähere Durchführung dieser Analogie, und so stellt er im Timäus die Weltbildung in der Form einer mythologischen Dichtung dar, die sich in den Annahmen über die Herrschaft der Zahlgesetze und über die Gestaltung der Elemente aus regelmäßigen geometrischen Gebilden an ältere pythagoreische Vorstellungen

anlehnt. Nach dem Vorbild der Ideen gestaltet hier der Demiurgos aus der chaotischen Materie die einzelnen Dinge, indem er zuerst die Weltseele als eine unkörperliche, aber die Welt durchdringende bewegende Kraft bildet, die, selbst nach Zahlgesetzen entstanden, diese auf alles Gewordene überträgt. So sind die Elemente (Feuer, Wasser, Luft, Erde) regelmäßige, aus Dreiecksflächen zusammengesetzte geometrische Körper; so das Weltgebäude ein System regelmäßig um die Erdkugel als Mittelpunkt geordneter Krystallsphären, welche die Gestirne tragen. Plato stellt hier dem pythagoreischen Weltsystem mit seiner Bewegung der Erde wie aller Gestirne um das Centralfeuer jenes geocentrische System gegenüber, welches dann, von den Astronomen der platonischen Schule weiter ausgearbeitet, als »ptolemäisches Weltsystem« die späteren Jahrhunderte beherrscht hat.

7. Wie das kosmologische Problem auf Grund der Ideenlehre nur nach seinen allgemeinsten Grundgedanken lösbar ist, im einzelnen aber der Muthmaßung und der dichterischen Ausführung der Gedanken überlassen bleibt, so ist nun begreiflicher Weise auch die dritte der oben (S. 105) aufgeworfenen Fragen, die nach der Ordnung der Ideenwelt selbst, nicht endgültig zu beantworten. Nur der Gedanke, dass die Welt außer uns ein objectives und die Begriffe in uns ein subjectives Abbild der Ideenwelt seien, gibt eine gewisse allgemeine Richtschnur. Wie wir nämlich in uns den Begriff des Guten als den höchsten und vollkommensten erkennen und demnach auch außer uns die Herrschaft des Guten erstreben, so ist es eine nothwendige Forderung, dass in der Welt der übersinnlichen Ideen die Idee des Guten die herrschende sei. Wie sich die andern Ideen ihr unterordnen, darüber hat aber Plato nicht einmal Vermuthungen geäußert; und offenbar bleiben auch seine Annahmen über den Umfang, in welchem überhaupt den einzelnen Sinnendingen Ideen

entsprechen, unter dem Einfluss widerstreitender Motive unsicher. Soll die Sinnenwelt ein adäquates Abbild der Ideenwelt sein, so muss auch dem Einzelnen, ja dem Niedrigen und Schlechten sein ideales Urbild zukommen. Soll hinwiederum die Ideenwelt eine vollkommene Welt sein, so hat das Einzelne mit seiner Beschränkung und das Gemeine in ihr keine Stelle. In den früheren Gestaltungen der Ideenlehre, wo der dialektische Standpunkt vorwaltet, ist daher Plato offenbar der ersten, in den späteren Ausführungen, wo die ethischen und ästhetischen Motive überwiegen, ist er der zweiten, die Ideen auf das Allgemeine und das Vollkommene einschränkenden Auffassung zugeneigt.

8. Der feste Punkt in diesen mannigfach schwankenden Ausführungen über die Ordnung der Ideenwelt bleibt aber die Ueberzeugung, dass das Gute die herrschende Idee ist, und dass daher, im selben Sinne, in dem sich in der körperlichen Welt überhaupt die Ideenwelt spiegelt, auch in uns, in unserm Wollen und Handeln, und außer uns, in der staatlichen Gemeinschaft, das Gute zur Herrschaft gelangen muss. In unserer Seele ist diese Herrschaft des Guten vorgebildet in dem Verhältniss, in welchem die drei seelischen Kräfte, Vernunft, Gefühl und Begierde, zu einander stehen. Indem die Vernunft das Gefühl lenkt und die Begierde zügelt, ist sie zur Herrschaft über die andern Seelentheile bestimmt: die Vernunft führt aber zur Erkenntniss des Guten. Desgleichen steht unter den Tugenden, die den einzelnen Seelentheilen entsprechen, die Tugend der Vernunft, die Weisheit, am höchsten, und sie soll daher über die andern Tugenden herrschen: über die Tapferkeit, die Tugend des Gefühls, und über die Besonnenheit, die Tugend der Begierde. In der Vereinigung mit diesen erzeugt sie überdies die vierte der Tugenden, die Gerechtigkeit.

Wie in der Harmonie der seelischen Kräfte und ihrer

Tugenden, so spiegelt sich aber die ethische Ordnu
Ideenwelt schließlich auch in der Ordnung der mens
Gesellschaft, im Staate, um so treuer, je vollkommene
Ordnung ist. Der vollkommene Staat soll daher in d
derung der Organe ein Abbild der Stufenordnungen n
licher Geisteskräfte und Tugenden sein. Wird er de
mit zugleich ein Abbild der Ideenwelt selbst. Au
Staate soll die Weisheit die Herrschaft führen, wie s
korpert ist in denen, die der Pflege der Wissenschaft ihr
weihen, den Philosophen. Ihnen steht zunächst der
der die Tugend der Tapferkeit zu üben und den
gegen Angriffe zu schützen hat, der Stand der Wächte
dienende Classe schließt sich die der Bauern und Hand
an, welche die niederste der Tugenden, die Besonn
wahren sollen.

In dieser, Innen- wie Außenwelt des Mensche
Sinnenwelt wie die zu dieser als Ergänzung geforderte
sinnliche Welt, die Natur des Einzelnen wie die Organ
der menschlichen Gemeinschaft umspannenden Ausfü
ist die platonische Philosophie das erste in der Gesc
hervorgetretene universelle System; und es ist zugleic
einflussreichste geblieben bis in unsere Tage herab.
Grundgedanke der Ideenlehre hat nicht nur den Aus
punkt gebildet für zahlreiche spätere Systembildungen;
auf die religiöse Weltanschauung, vornehmlich auf die
Lehre, hat er mächtig eingewirkt. In der nächstfolg
Zeit wurde aber der Einfluss dieses Systems zum Theil z
gedrängt durch die bald nach ihm hervortretende a
telische Philosophie, mit der es auch in den sp
Jahrhunderten wiederholt um die Herrschaft kämpfte.

## § 13. Aristotelische Philosophie.

1. Wie Plato ein Sokratiker gewesen war, so ist Aristoteles ein Platoniker: der hervorragendste und zugleich der unabhängigste der Schüler. Freilich ist das Verhältniss zum Lehrer hier ein ganz anderes wie dort. Nicht zum wenigsten durch die kritische Bekämpfung seines Vorgängers gelangt Aristoteles zu seinen eignen Ueberzeugungen; und die starke Hervorhebung der Gegensätze, die ihn von jenem trennen, ist geeignet, die gleichwohl bestehende Verwandtschaft gewisser Grundanschauungen mehr als billig zurücktreten zu lassen. Gemeinsam bleibt beiden vor allem die Ueberzeugung von dem Werth des begrifflichen Denkens. Auch sind bei Aristoteles, wie bei Plato, die Begriffe nicht bloß subjective Formen, sondern sie entsprechen, da wir in ihnen die bleibende Natur der Dinge erfassen, dem objectiven Wesen der Dinge selbst, und es stehen ihnen in diesem Sinne objective Formen, weltbildende Kräfte, analog den Ideen gegenüber. Dass die Begriffsformen den Seinsformen gleich seien, erscheint so beiden Denkern als eine unerlässliche, in dem Begriff des Wissens eingeschlossene Forderung. Aber bei diesem Punkte trennen sich ihre Wege schon hinsichtlich der Methode, mit deren Hülfe sie die allgemeingültigen Begriffe zu gewinnen suchen. Aristoteles erblickt in der platonischen Dialektik kein bindendes Verfahren: indem sie ganz von der Natur der jedesmaligen Probleme sich leiten lässt, statt an diese den Maßstab strenger und allgemeingültiger Normen des Denkens anzulegen, führt sie zu bloßen Meinungen und Hypothesen. Darum sondert Aristoteles von der Metaphysik die Logik und weist der letzteren die Aufgabe zu, ein solches System allgemeiner, von jeder besonderen Problemstellung unabhängiger Denknormen zu

entwickeln. Unter den Ergebnissen der platonischen Dialektik betrachtet er aber vor allem die metaphysische Grundannahme, wonach die Ideen, die Urbilder der Begriffe, als eine selbständige transcendente Welt der sinnlichen Welt gegenüberstehen sollen, als eine willkürliche. Vielmehr, wenn in unserm Denken und Erkennen der Begriff niemals anders vorkommt als gebunden an einen sinnlichen Stoff, so haben wir das gleiche auch für die objectiven Formen vorauszusetzen, die den subjectiven Begriffen entsprechen. Die Ideen sind gerade so den Dingen immanent, wie in unserer Auffassung der Dinge die Begriffe den sinnlichen Wahrnehmungen immanent sind.

2. Demgemäß ersetzt Aristoteles auch das Wort »Idee« (ἰδέα) durch das allgemeinere »Form« (εἶδος). Zur Form gehört der Stoff nicht minder wie zum Stoff die Form. Wenn Plato gesagt hatte, die Materie ohne die sie formende Idee sei ein »Nichtseiendes«, so existirt dem Aristoteles ebenso wenig eine Form ohne die zu ihr gehörige Materie. Beide zusammen bilden erst das wirkliche Sein der Dinge, die Substanz (οὐσία); und nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne, der aus Stoff und Form bestehende Gegenstand, ist daher im eigentlichen Sinne Substanz. In dieser Verbindung ist der Stoff die Möglichkeit oder Potenz (δύναμις) zu allem Wirklichen, die Form aber die Verwirklichung dieses Möglichen, der Actus (ἐνέργεια). Das Verhältniss beider zu einander vergleicht Aristoteles geradezu dem des Marmors, aus dem der Bildhauer die Statue meißelt, zu der Form dieser Statue. Dadurch rückt die Materie in gewissem Sinn auf die gleiche Werthstufe mit den formgebenden Principien. Beide sind die einander nothwendig ergänzenden Bestandtheile der Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit hat ihr Dasein nicht in einer transcendenten Welt, sondern in der unmittelbar unserem Wahrnehmen und

Erkennen gegebenen sinnlichen Welt. Freilich bleibt der Unterschied, dass die Materie nur ein allgemeines und unbestimmtes Substrat ist, aus dem alles Mögliche werden kann, und das, weil es an sich selbst jeder Differenzirung ermangelt, für sich allein niemals Gegenstand unserer unterscheidenden begrifflichen Erkenntniss ist, wogegen uns die Form in mannigfachen Erscheinungsweisen entgegentritt. Nach diesen zerlegt sich der allgemeine, an sich ebenfalls unbestimmte Formbegriff zunächst in gewisse Hauptrichtungen, denen sich dann die unendliche Fülle der concreten Erscheinungen unterordnet. So tritt uns die Form in ihrer unmittelbarsten und zugleich äußerlichsten Erscheinungsweise in der Gestalt der Körper entgegen; dann auf einer weiteren, der Erkenntniss des Wesens der Form schon näheren Stufe in der Bewegung, deren allgemeiner Begriff auch die qualitative Veränderung umfasst; und endlich auf einer dritten und höchsten in der Zweckerfüllung (ἐντελέχεια), welche zu den beiden vorigen Formbegriffen die innere Bedingung der bei ihnen gewissermaßen nur von außen betrachteten Formbildung hinzubringt. Denn schließlich sind es die in der Welt herrschenden Zwecke, welche die Bewegungen und Veränderungen des Stoffs erzeugen, worauf aus diesen wieder die Gestalten der Dinge hervorgehen. Demnach beschreiben unsere Erkenntniss der Dinge und die in den Dingen wirkende Thätigkeit selbst entgegengesetzte Wege: jene geht von der äußeren Gestalt zurück auf die sie erzeugende Bewegung und von der letzteren auf den ihr immanenten Zweck; diese beginnt mit dem Zweck, der sich dann in der Bewegung in die Gestalt der Dinge umsetzt.

3. So ist für Aristoteles der immanente Naturzweck der höchste Begriff, der letzte für unser Erkennen, eben darum aber der erste in den Dingen selbst, derjenige, der ihr objectives Wesen am vollkommensten ausdrückt. Was

keinen Zweck hat, oder wessen Zweck für uns unerkennbar ist, das ist für Aristoteles »zufällig«, womit demnach keineswegs gesagt sein soll, dass es überhaupt keine Ursache habe, sondern nur, dass es in jenem System vernünftiger Ursachen keine Stelle finde, das der Philosoph allein in den Naturzwecken verwirklicht findet. So spielt bei ihm der Zufall nicht sowohl die Rolle eines ursächlichen Geschehens, als vielmehr die einer besonderen Ursache neben den Zweckursachen, freilich einer solchen zugleich, die für die Erkenntniss des Naturzusammenhangs keine wesentliche Bedeutung hat. Demnach kommt dem Zweck in der aristotelischen Philosophie ein ähnlicher Werth zu wie in der platonischen der Idee. Aber die Idee ist transcendent, der Zweck ist den Dingen immanent. Die Idee, als das Urbild zu dem einzelnen Begriff, zerlegt sich in eine unbestimmte Vielheit einzelner Ideen, die, an sich ungeordnet, im Grunde nur in Folge einer willkürlichen ethischen Werthschätzung der Idee des Guten unterstellt werden. Der Zweck dagegen ist ein Allgemeinbegriff, dem sich von selbst alle einzelnen Zweckbestimmungen einfügen; und da er ein immanentes Princip ist, so sind diese Zweckbestimmungen unmittelbar der Erfahrung und den Verhältnissen zu entnehmen, in denen uns in der Erfahrung die Dinge entgegentreten.

Nach diesen Verhältnissen bilden nun alle Erscheinungen eine Stufenordnung von Zwecken, die mit den allgemeinsten und umfassendsten beginnt und mit den individuellsten endigt, wobei dann innerhalb der letzteren wieder ein Uebergang vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren stattfindet. So führt der Begriff des immanenten Zwecks in dieser seiner doppelten Abstufung vom Allgemeinen zum Einzelnen und vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren nothwendig zum Gedanken der Entwicklung, dem beherrschenden Gedanken des aristotelischen Systems.

4. Aus jener ersten Stufenordnung der Zwecke, die vom Allgemeinen zum Einzelnen fortschreitet, ergibt sich die kosmische Entwicklung: sie beginnt mit der umfassendsten der Bewegungen, aus der alle Veränderungen in der Körperwelt hervorgehen, mit dem ewigen und gleichförmigen Umschwung des Himmelsgewölbes; und sie endet mit den einzelnen irdischen Bewegungsvorgängen. Mit dieser Lehre von der Ewigkeit der Welt hat Aristoteles zum ersten Mal den Versuch gemacht, das Problem der Entstehung der Weltordnung zu lösen, dadurch dass er es überhaupt beseitigt. In seiner Deutung der einzelnen irdischen Vorgänge aber folgt auch er, gleich Plato, die Atomistiker energisch bekämpfend, den Spuren jener jüngeren jonischen Physiker, die auf den Dualismus geistiger und körperlicher Principien ihre Welterklärung gegründet hatten. Er führt die vier qualitativen Elemente des Empedokles in die Physik ein, wo sie bis tief in die Neuzeit herein herrschend geblieben sind; und bei den Erscheinungen der Bewegung zieht er teleologische den mechanischen Erklärungen der Atomistker vor: die Körper fallen nach unten, weil sie im Mittelpunkt der Erde ihren natürlichen Ort haben. Diesen »natürlichen« stellt er dann andere Bewegungen, wie die der geworfenen Körper, als »gezwungene« und »zufällige« gegenüber, u. s. w.

5. Die zweite Stufenfolge der Zwecke, die vom Unvollkommenen zum Vollkommenen emporstrebt, und die sich in ihren Anfängen in die einzelnen Bewegungsvorgänge der ersten Entwicklung einreiht, besteht in der organischen Entwicklung. Sie beruht auf einer Reihe seelischer Kräfte, die als höhere zweckthätige Kräfte auf denen der leblosen Natur sich aufbauen. Die niederste dieser seelischen Kräfte ist das Ernährungsvermögen, das in der Pflanzenwelt als das ausschließliche Lebensprincip auftritt, und mit dem sich unmittelbar die Reproductionskraft verbindet. Dazu

tritt im Thierreich das Empfindungs- und Bewegungsvermögen, die ebenfalls zusammengehören, weil alle Ortsbewegungen der Thiere auf Grund von Empfindungen erfolgen, die nach Aristoteles zunächst in den einzelnen Sinnesorganen, dann aber in ihrer Vereinigung im Herzen, als dem Organ der Gemeinempfindung, ihren Sitz haben. Zu diesen beiden niedrigeren Vermögen kommt endlich beim Menschen noch die denkende Vernunft, die vermöge ihrer Verbindung mit jenen wieder in zwei zusammenwirkende Theile zerfällt: in die passive Vernunft, welche die Empfindungen aufnimmt und aus ihnen geordnete Vorstellungen bildet, und in die active Vernunft, welche aus diesen Vorstellungen das Wesentliche und Bleibende aussondert, den Begriff, und auf solche Weise sich zur Erkenntniss der Dinge erhebt.

6. Es ist bemerkenswerth, dass diese ganze Entwicklung an zwei Punkten über sich selber und damit zugleich über das von Aristoteles auf die Interpretation der Natur wie des geistigen Lebens angewandte Princip der Immanenz der Form in dem Stoff hinausführt: an ihrem Anfang und an ihrem Ende. Indem nämlich die kosmische Entwicklung von dem Gesetze beherrscht wird, dass jede Bewegung eine andere Bewegung voraussetzt, aus der sie entspringt, und die gleich ihr Bewegung eines Stoffes ist, entsteht beim Ausgangspunkt dieser kosmischen Reihe, bei dem Umschwung des Himmelsgewölbes, auf den schließlich alle anderen Bewegungen zurückführen, die Frage, wie diese erste Bewegung entstanden sei. Darauf lautet die Antwort: sie ist ewig, also überhaupt nicht entstanden. Aber wenn auch ihre erste Entstehung keine außerhalb ihrer selbst liegende Ursache fordert, so setzt doch ihre fortwährende gleichförmige Erhaltung eine solche voraus; und zwar muss diese erste Bewegung unveränderlich sein wie ihre Wirkung. Da sie nun selbst der

Voraussetzung nach erste Ursache, aus keiner anderen hervorgegangen ist, so bedarf sie auch nicht des Stoffs, der sonst zur Aufnahme der von außen übertragenen Bewegungsform erfordert wird. So ist diese erste Ursache, dieser erste Beweger, der den Weltlauf von Ewigkeit her unterhält, stofflose Form, unbewegter Beweger. Es ist eine weitere Umwandlung, in der uns hier der Begriff des beharrenden eleatischen Seins entgegentritt, von den platonischen Ideen verschieden durch seine absolute Einheit, aber darin mit ihnen übereinstimmend, dass er reine Form und so der aus der Verbindung mit der Materie entspringenden Veränderlichkeit der sinnlichen Welt enthoben ist, endlich mit der platonischen Idee des Guten darin, dass er als die höchste der Formen seinem Wesen nach mit der Gottheit zusammenfällt. Dabei ist dann freilich dieser aristotelische Gottesbegriff ein völlig abstracter, und er hat die unmittelbare ethische Bedeutung eingebüßt, die der platonischen Idee des Guten zukam.

7. Nicht minder führt der Schlusspunkt der zweiten Entwicklung, der seelischen, die aus jener kosmischen hervorgeht, in der menschlichen Seele über sich selber hinaus. Die menschliche Seele vereinigt in sich die niedereren Seelenkräfte. Aber indem sie aus den sinnlichen Vorstellungen Begriffe entwickelt, muss nothwendig das seelische Vermögen, das diese hervorbringt, die active Vernunft, an den wesentlichen Eigenschaften der Begriffe selbst theilnehmen. Nun sind die Begriffe die unabhängig von ihrem Stoff gedachten Formen der Dinge. Wie die Begriffe reine Formen, so muss demnach auch die thätige Vernunft selbst reine, stofflose Form sein. Wäre sie dies nicht, so müsste sie nothwendig den Begriffen ihre eigene stoffliche Natur mittheilen, d. h. dem menschlichen Geiste würde nur ein Denken in sinnlichen Vorstellungen, kein begriffliches

Erkennen möglich sein. Auch die thätige Vernunft entspricht also wieder der platonischen Idee: sie ist reine Form und darum unvergänglich gleich dieser. Wie die Idee in der kosmischen Entwicklung auf die Gottesidee, so zieht sie sich demnach in der seelischen Entwicklung auf die höchsten Bethätigungen des menschlichen Geistes zurück, und in entsprechendem Sinne beschränkt sich auch der platonische Unsterblichkeitsgedanke. Die Annahme einer Präexistenz der Seele lässt Aristoteles fallen: auch die thätige Vernunft ist ihm ein Entwicklungsproduct, also *geworden*: ungeworden ist nur der Ursprung aller Bewegung, Gott selbst. Auch an der Fortdauer nimmt aber nicht die ganze Seele theil, die als sinnliche an den Stoff gebunden ist, die substantielle Form desselben ausmacht; nur der thätige, denkende Geist ist als stofflose Form unsterblich. In diesem Sinne sagt Aristoteles von ihm, er verhalte sich zu der übrigen Seele, wie sich diese zum lebenden Körper verhält. Er ist eine »Form der Form«, insofern die Formen, die aus den niederen seelischen Kräfte entspringen, von ihm noch einmal geformt und so zu reinen, ihres Stoffes entkleideten Begriffen erhoben werden. Als eine solche »Form der Form« ist aber dieses höchste seelische Vermögen der an die Materie gebundenen Vergänglichkeit enthoben.

8. Auf diese Weise steht die aristotelische Beschränkung des Unsterblichkeitsgedankens auf den thätigen Geist und auf ein zukünftiges Dasein zugleich in engem Zusammenhang mit der veränderten Stellung, die der *Seelenbegriff* in seiner Philosophie einnimmt. Die Seele ist ihm nicht mehr ein Mittelwesen zwischen Sinnenwelt und Ideenwelt; sie ist ihm nicht mehr eine bildende Kraft, die auch außerhalb der specifischen Lebensformen, als Weltseele, die Dinge gestaltet, sondern sie gehört selbst zu der *allgemeinen Entwicklungsreihe der Formen*. Sie nimmt lediglich in dieser

Reihe die höchsten Stufen ein, indem sich in den niedereren seelischen Kräften jene Entwicklung zur reinen, stofflosen Form vorbereitet, die in dem thätigen Geiste des Menschen schließlich erreicht wird. So weist die aristotelische Philosophie überall auf die platonische Ideenlehre zurück. Aber der Begriff der Idee ist in ihr in engere Verbindung mit der wirklichen Welt gebracht. Die Ideen stehen dieser nicht mehr als eine schlechthin übersinnliche Welt gegenüber, sondern sie sind überall in der Sinnenwelt selbst unmittelbar gegenwärtig, können dieser zu ihrer Verwirklichung nicht entbehren. Auch da, wo das Uebersinnliche als eine nothwendige Ergänzung der Sinnenwelt vorausgesetzt werden muss, bildet es auf der einen Seite nur den letzten Ausgangspunkt alles natürlichen Geschehens, auf der andern Seite das letzte Erzeugniss der natürlichen Entwicklung selbst. Verschwunden ist daher aus der aristotelischen Philosophie jene Sehnsucht nach einer idealen, übersinnlichen Welt und jenes Streben, die Wirklichkeit, so weit es möglich ist, zu einem Abbild des Ideals zu gestalten, welche die platonische kennzeichnen. Zunächst und vor allem sind es die wirklichen, sinnlichen Dinge, denen sich die aristotelische Weltbetrachtung mit offenem Sinn zuwendet, deren Bedeutung sie zu begreifen, deren relative Berechtigung, soweit es sich um Eigenschaften oder Schöpfungen des Menschen handelt, sie darzuthun bemüht ist.

9. So ist es denn insbesondere auch seine praktische Philosophie, die von diesem Geiste des Realismus und eines gewissen Relativismus erfüllt ist, in der aber doch wiederum, ähnlich wie in der theoretischen Weltanschauung, der ihm mit Plato gemeinsame sokratische Gedanke vom Werth und von der Bedeutung des Wissens anklingt. Darum gelten auch ihm auf ethischem Gebiet die Tugenden des Erkennens, die dianoëtischen, an sich für die höchsten: Weisheit, Einsicht,

Klugheit. Sie allein haben einen unbedingten Werth, weil sie von einzelnen Lebenseinflüssen völlig unabhängig sind und daher den, der sie besitzt, das höchste Ziel menschlichen Strebens, die Glückseligkeit, unter allen Umständen erreichen lassen, auch dann, wenn er ganz auf sich allein gestellt ist. Ja gerade das beschauliche Leben, bei welchem statt der äußern Lebensgüter die Weisheit selbst zum Gegenstand des Genusses wird, preist der Philosoph als das an und für sich glücklichste. Doch der Mehrzahl der Menschen muss es versagt bleiben, weil das gesellschaftliche Leben der natürliche Zustand des Menschen ist. So kommt denn in der Wirklichkeit den praktischen oder ethischen Tugenden der überwiegende Werth zu. Sie sind aber Eigenschaften, bei denen neben der die Affecte ermäßigenden Wirkung der Einsicht die natürlichen, durch Gewohnheit und Uebung in das gehörige Gleichgewicht gebrachten Willensanlagen eine vorwiegende Rolle spielen. Eben darum, weil sie wesentlich auf diesen natürlichen, durch Erziehung und Gewöhnung nur zu verstärkenden Eigenschaften beruhen, nennt sie Aristoteles »ethische Tugenden«, von ἦθος, Gemüth. Die Werthschätzung derselben in der aristotelischen Schule verräth sich auch darin, dass diese gerade ihnen den Namen »Ethik« entnommen hat, der diesem Gebiet philosophischer Betrachtungen bis zum heutigen Tage verblieben ist.

Nun bewegen sich die natürlichen Gemüthsrichtungen zwischen Gegensätzen, wie dies in den menschlichen Affecten zum Ausdruck kommt, die uns im Leben als fehlerhafte Gemüthsrichtungen von entgegengesetzter Beschaffenheit entgegentreten: so Geiz und Verschwendung, Feigheit und Tollkühnheit, Unterwürfigkeit und Uebermuth u. s. w. Besteht der Fehler dieser Leidenschaften darin, dass sie natürliche Neigungen des menschlichen Gemüths in extremen Formen zum Ausdruck bringen, so ist aber klar, dass sich die Fehler

in Tugenden verwandeln, wenn durch die Herrschaft der Vernunft über den Willen die natürlichen Neigungen derart ermäßigt werden, dass sie zwischen entgegengesetzten Fehlern die Mitte halten: so ist die Freigebigkeit die richtige Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnkeit, die Seelengröße zwischen Unterwürfigkeit und Uebermuth; und auch die für das Zusammenleben der Menschen unentbehrlichste Tugend, die Gerechtigkeit, bezeichnet, wenn auch in etwas anderm Sinn, eine richtige Mitte, da sie in dem Verhalten des Einzelnen gegen sich selbst zwischen Unrecht thun und Unrecht leiden, in seinem Verhalten gegen Andere in der Gewährung der Ansprüche, die sie erheben, zwischen dem zu viel und dem zu wenig mitten inne steht. In nichts spiegelt sich der Realismus und Relativismus der aristotelischen Philosophie klarer als in dieser Lehre von den praktischen Tugenden. Freilich aber bleibt auch hier der Zusammenhang mit dem sokratischen Gedanken darin immer noch erkennbar, dass die Vernunft und vor allem die höchste Tugend der Vernunft, die Weisheit, doch die letzte Quelle auch jener Ermäßigung der natürlichen Triebe ist, durch die sich die menschlichen Fehler in Tugenden umwandeln.

10. Die nämliche, auf die realen Bedingungen des Daseins gerichtete Denkweise, die seine Ethik beherrscht, ist es schließlich, die sich in der Politik des Aristoteles ausspricht; und zugleich tritt hier wiederum jenes Princip der Entwicklung in den Vordergrund, das der leitende Gedanke seiner Metaphysik ist. Die Staatsformen bilden eine Entwicklungsreihe, die den thatsächlichen Zuständen und Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft entspricht. Für die früheste Stufe der Cultur ist es angemessen, dass ein Einzelner, der tüchtigste unter allen, der Führer sei: hier ist daher die Einzelherrschaft in der Form des Königthums die angemessene

Staatsform. Auf einer etwas höheren Stufe treten mehrere angesehene und hervorragende Männer einander gleichberechtigt gegenüber: das Königthum wird so durch die Herrschaft Mehrerer, und zwar der Besten, die Aristokratie, abgelöst. Endlich bemächtigt sich, bei noch weiterer Hebung der Cultur, größerer Kreise im Volke das Streben, auf die Regierung Einfluss zu gewinnen: die Aristokratie geht in die Volksherrschaft, die Demokratie, über. Keine dieser Herrschaftsformen ist absolut gut, für alle Zeiten und Verhältnisse tauglich; jede aber ist relativ gut, insofern sie der adäquate Ausdruck einer bestimmten Stufe politischer Entwicklung ist. Eben darum, weil jede nur relativ gut ist, verwandelt sich aber jede in eine schlechte Regierungsform, sobald sie nicht durch natürliche Entwicklung entsteht, sondern durch Gewalt einem Geschlecht aufgedrängt wird, das ihr schon entwachsen ist. So entsteht die schlechte Form der Einzelherrschaft, die Tyrannis, wenn sich in der Demokratie ein Einzelner, nicht der Beste, sondern der Gewaltthätigste, der Herrschaft bemächtigt; so die schlechte Form der Mehrheitsherrschaft, die Oligarchie, wenn nicht die Edelsten, sondern diejenigen, die durch demagogische Umtriebe den größten Einfluss gewonnen haben, die Regierung an sich reißen; so endlich die schlechte Volksherrschaft, die Pöbelherrschaft (Ochlokratie), wenn nicht das wirkliche Volk, sondern die ungebildete Masse den größten Einfluss im Staate gewinnt. Gerade deshalb aber, weil in der Demokratie leicht entweder diese Ausartung zur Ochlokratie oder der Rückschlag zu einer Tyrannis oder Oligarchie eintritt, erscheint dem Aristoteles auch auf einer fortgeschrittenen Culturstufe nicht die Demokratie, sondern diejenige Staatsform als die beste, die zwischen Aristokratie und Demokratie die richtige Mitte hält: das ist die bürgerliche Regierung, die Politeia, in welcher der begüterte und gebildete Mittelstand die

Herrschaft führt. So kommt in dieser endgültigen Beurtheilung des Werthes der Staatsformen neben dem der theoretischen Philosophie entlehnten Entwicklungsgedanken schließlich auch das ethische Princip der richtigen Mitte zu seinem Rechte.

11. Indem Aristoteles auf solche Weise in seiner theoretischen und dann noch in erhöhtem Maße in seiner praktischen Philosophie überall den Forderungen der Erfahrung und den realen Verhältnissen des Lebens gerecht zu werden sucht, steht sein System als ein nach seinem Grundcharakter realistisches dem platonischen Idealismus gegenüber, trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes beider in dem sokratischen Begriff des Wissens und in den hiermit zusammenhängenden Voraussetzungen über die letzten Principien des Seins und Geschehens. Die gleichen Gegensätze sind es, die im allgemeinen auch die an beide Philosophen sich anschließenden Schulen von einander scheiden: die platonische Akademie und die peripatetische Schule, die jedoch beide zugleich von den nun folgenden selbständigeren Entwicklungen der Philosophie Einflüsse empfangen, während sie an Bedeutung gegenüber diesen neuen Richtungen zurücktreten.

## C. Dritte Periode: Zeitalter des Hellenismus (3. Jahrh. v. bis 3. Jahrh. n. Chr.).

### § 14. Ethische Richtungen der hellenistischen Philosophie.

(Stoiker, Epikureer, Skeptiker.)

1. Die dritte Periode der griechischen Philosophie ist äußerlich dadurch gekennzeichnet, dass griechische Bildung und Wissenschaft allmählich sich ausbreiten. Die Philosophie, wie sie dereinst von den kleinasiatischen und unteritalischen Colonien der Griechen ausgegangen war, dann aber

vornehmlich in Athen ihre Stätte gefunden hatte, strahlt nun wieder zurück in die gesammte von griechischer Bildung erfüllte Culturwelt des Alterthums. Neben Athen werden andere Städte des alexandrinischen, dann des römischen Weltreiches, allen voran Alexandria, zu einflussreichen Culturcentren. Neben Griechen beginnen Orientalen, späterhin Römer an der Pflege der Philosophie thätigen Antheil zu nehmen. Unter dem Drang dieser Einflüsse, der Umwälzung der staatlichen Zustände, der Mischung von Nationen verschiedener Abstammung, der Entstehung neuer Culturbedürfnisse, der Veränderungen in Religion und Sitte, endlich zum Theil auch in Folge der Motive, welche die vorangegangenen Systeme selbst zu ihrer Weiterbildung und Umgestaltung in sich trugen, begann sich unabweislich ein neuer Geist der Philosophie zu bemächtigen. Diese gewinnt, wie sie äußerlich die Grenzen des ursprünglichen Hellenenthums überschreitet, auch innerlich eine kosmopolitische, allgemein humane Tendenz. Sie will den Menschen als solchen befriedigen, mag er nun Grieche, Orientale oder Römer sein, und mehr und mehr will sie zugleich für die den Gebildeten verloren gegangene, zu einer hohlen äußern Form gewordene Volksreligion einen Ersatz bieten. Damit tritt von selbst das Interesse an den politischen ebenso wie das an den kosmologischen Fragen wieder in den Hintergrund. Der Mensch in seinen allgemeinen, von Abstammung, Beruf und Stand unabhängigen Eigenschaften wird zum vornehmsten Gegenstand des philosophischen Nachdenkens. Im Lichte dieses anthropologischen Problems in seiner allgemeinsten und eben darum auch ganz und gar individuellen Form erscheinen alle andern philosophischen Aufgaben.

2. So knüpfen denn die vom Ende des 4. Jahrhunderts an auftretenden Richtungen wieder an den Mann an, der zuerst in der Selbsterkenntniss die wichtigste Aufgabe

menschlichen Nachdenkens erblickt hatte, an Sokrates; und auch in der Art, wie sie die Frage nach der Bedeutung des menschlichen Daseins beantworten, scheiden sie sich wieder nach jenen Richtungen, die, in Sokrates selber vereinigt, in den sokratischen Schulen zu entgegengesetzten ethischen Lebensanschauungen geführt hatten. An die Kyniker knüpft die Philosophie der Stoiker an, so genannt nach der Stoa poikile, dem Ort, wo sich die von Zeno aus Kition gegründete Schule in Athen zu versammeln pflegte. Auf die Hedoniker oder Kyrenaiker geht Epikur zurück, der um die gleiche Zeit in seinem Garten zu Athen einen Schülerkreis um sich sammelte. Dieser Zusammenhang der beiden neu auftretenden Richtungen mit den beiden bedeutendsten sokratischen Schulen findet historisch auch darin seinen Ausdruck, dass die Reste jener alten den neu gegründeten Sekten beitreten, die Kyniker der Stoa, die Hedoniker den Anhängern Epikurs. Doch wirkt die unmittelbar vorangegangene Entwicklung der Philosophie, trotz der eingetretenen Verschiebung der Interessen, noch in den neuen Richtungen fort, so dass diese weit über den engen Anschauungskreis jener alten Sokratiker hinausgehen. Mochte immerhin auch ihnen das ethische Problem das wichtigste, ja schließlich das allein werthvolle sein, nicht nur für die Lösung desselben bot die neue Zeit andere Bedingungen, auch der gewaltige wissenschaftliche Aufbau, den die Philosophie durch das Lebenswerk des größten der Sokratiker und seines Nachfolgers erfahren hatte, wirkte nach. Die mannigfaltigen wissenschaftlichen Bedürfnisse, die durch die Untersuchungen jener Philosophen erweckt und für ihre Zeit befriedigt worden waren, konnten nicht ohne weiteres wieder verschwinden; sie konnten sich höchstens dem neu erwachten Interesse an dem anthropologischen Problem unterordnen. Auch die nun auftretenden philosophischen Richtungen suchen daher

universelle Systeme, die den gesammten Umfang der von den Vorgängern behandelten Fragen umfassen, zu begründen. Jene Theile der Philosophie, die namentlich in der aristotelischen Schule zumeist in gesonderten Untersuchungen behandelt worden waren, Erkenntnisstheorie, Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik, sie kehren auch in den Systemen der Stoa und des Epikur wieder. Aber dem besondern Werth, der in diesen auf das ethisch-anthropologische Problem gelegt wird, entspricht eine wesentlich veränderte innere Beziehung jener verschiedenen Gebiete zu einander. Bei Plato und Aristoteles war, trotz des hohen Werthes, den beide den ethischen und den politischen Fragen beimaßen, das theoretische Interesse mächtig genug gewesen, um ihnen eine zunächst die praktischen Gebiete in den Hintergrund drängende Behandlung der Erkenntnissprobleme nahe zu legen. Bei beiden bildeten daher diese die Grundlage der ganzen Philosophie: auf ihrer Beantwortung beruhte hauptsächlich die metaphysische Weltanschauung jener Denker; Naturphilosophie, Psychologie, Ethik, Politik erschienen dann als Anwendungen, bei denen überdies zum Theil weitere, in besonderen Bedingungen der Erfahrung oder des Lebens gelegene Motive hinzutraten.

3. Dieses Verhältniss der theoretischen zu den praktischen Aufgaben der Philosophie kehrt sich nun vollständig um bei den neu auftretenden Richtungen. Ihnen ist das ethische Problem so sehr das vorwaltende, dass alle andern Fragen nicht nur dagegen zurücktreten, sondern dass auch ihre Beantwortung wesentlich durch die Stellung zu ihm erst bestimmt wird. Von einer rein der Befriedigung des Erkenntnissbedürfnisses zugewandten Behandlung der metaphysischen Fragen, wie sie vor allem bei Aristoteles hervorgetreten war, kann also bei diesen Denkern nicht die Rede sein. Alles ist bei ihnen nach dem ethischen Standpunkt orientirt, und

dieser wird von vornherein durch die individuellen Gemüthsbedürfnisse und durch die persönliche Stellung des Einzelnen zur Cultur seiner Zeit, nur in sehr geringem Maße aber durch theoretische Ueberlegungen bestimmt. So gleichen die philosophischen Ueberzeugungen, wie sie selbst einen Ersatz für die Religion bieten wollen, auch darin der Religion, dass ihre Wahl mehr Sache des Gefühls und des Glaubens als der Erkenntniss und des Wissens ist.

Diesem Verhältniss entspricht denn auch die Bedeutung, die den verschiedenen Bestandtheilen dieser Systeme zukommt. Von originalem Werth ist in Wirklichkeit vor allem die Ethik sowohl der Stoa wie des Epikur: in ihr bringen beide Richtungen neue, ihre Zeit bewegende Motive zum Ausdruck, die, wie sie den vorangegangenen Zeitaltern in dieser Form fremd gewesen waren, so hier in eigenthümlichen und auf lange hinaus wirksamen Weltanschauungen sich ausprägen. Denn mochten auch gewisse Grundmotive dieser ethischen Systeme, und mochte namentlich der Gegensatz, in dem sie zu einander stehen, wie sie überhaupt allgemein menschlichen Stimmungen entsprechen, so schon bei den sokratischen Kynikern und Hedonikern vorhanden sein, — in der Weise, wie der Stoicismus und Epikureismus diese Motive entwickelt haben, war dies nur für eine fortgeschrittene Stufe der wissenschaftlichen Bildung und innerhalb einer kosmopolitisch gewordenen, an Genüssen wie an Bedürfnissen reicheren Cultur möglich. Neben der Ethik, auf die sie selbst den vorwiegenden Werth legen, und durch die sie vor allem sowohl auf ihre eigene Zeit wie auf die Folgezeit eingewirkt haben, sind die andern Bestandtheile dieser Systeme kaum von originaler Bedeutung, oder sie besitzen doch nur, wie das namentlich von der Metaphysik und Naturphilosophie der Stoa gesagt werden kann, die secundäre Originalität einer geschickten Synthese älterer Systeme. Dass gerade diese Synthese die Gedanken der

Vorzeit erst in die passende Form gebracht hat, in der sie auf die Nachwelt gekommen sind, und in der sie vielleicht allein auf diese wirken konnten, ändert im Grunde nichts an diesem Verhältnisse.

Für eine genetische Darstellung der Systeme, die ihre ursprünglichen Motive und zugleich die Beziehungen aufzuzeigen sucht, in denen ihre einzelnen Bestandtheile zu einander stehen, ergibt sich aber hieraus, dass eine Schilderung in der von der platonischen und aristotelischen Philosophie herübergenommenen und im allgemeinen für die auf theoretischer Begründung ruhenden Weltanschauungen passenden Aufeinanderfolge kaum die angemessene ist. Wie diese Philosophen selbst sichtlich von einer ethischen Lebensanschauung ausgegangen sind und dann erst in den Werken der Vorgänger nach den Gedanken über das allgemeine Wesen der Dinge und des Menschen sich umgesehen haben, die jener ethischen Lebensanschauung am besten sich einfügten, wie also bei ihnen Erkenntnisslehre und Metaphysik nicht sowohl Grundlagen der Philosophie als Ergänzungen der ethischen Systeme und von diesen aus wesentlich bestimmt sind, so werden wir demnach auch in der Darstellung zweckmäßig die Ethik voranstellen, um dann zu zeigen, wie aus ihr die weiteren philosophischen Anschauungen auf Grund der vorhandenen Ueberlieferungen mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit hervorgingen.

### a. Stoicismus.

4. Die Ethik der Stoa ist unter den philosophischen Lebensanschauungen dieser Zeit die einflussreichste. Von Zeno und Kleanthes, ihren ersten Begründern, bis auf die Stoiker der römischen Kaiserzeit, einen Seneca, Epiktet und Marc Aurel, ist sie diejenige, die in den tieferen, von dem geräuschvollen und oberflächlichen Treiben der

Großstädte jener Zeit unbefriedigten Geistern, in allen denen also mächtig anklingt, die gegenüber dem Verfall der Sitte, dem Umsichgreifen orientalischer Ueppigkeit, der abergläubischen Vermengung von Götterculten aller Nationen, kurz gegenüber der immer weiter um sich greifenden, im römischen Kaiserreich schließlich auf das äußerste gesteigerten Culturbarbarei dieses Zeitalters die Rückkehr zu einfacheren Lebenszuständen, zur alten Sitte und Frömmigkeit ersehnen. Im Vordergrund der stoischen Ethik steht daher von Anfang an die Forderung nach einem »naturgemäßen Leben« (*ὁμολογουμένως ζῆν*). Dieses besteht aber nicht in dem Genuss äußerer Lebensgüter, nicht in der Steigerung der Lebensbedürfnisse und der Sucht nach ihrer Befriedigung, sondern in dem Gegentheil von allem dem: in der Bedürfnisslosigkeit, in der Unabhängigkeit von äußeren Lebensbedingungen und in der Herrschaft derjenigen Eigenschaften, die, weil sie ihn vom Thiere unterscheiden, die wahre Natur des Menschen ausmachen, in der Vernunft und Einsicht. Sie sind es, in deren Bethätigung darum das »naturgemäße Leben« besteht, und die, weil sie von selbst jene Freiheit von äußeren Bedürfnissen wie von dem Wandel der Geschicke mit sich führen, das wahre Glück des Menschen und das einzig erstrebenswerthe Gut bilden, — im Unterschiede von jenen Scheingütern, die ihn zum Sclaven äußerer Verhältnisse erniedrigen und sich darum in ebenso viele Uebel verwandeln. Der Selbstgenuss dieser in der Bedürfnisslosigkeit wurzelnden Freiheit des Geistes setzt aber voraus, dass jene Triebe und Leidenschaften aus der Seele verschwinden, aus denen die äußeren Bedürfnisse, das Streben nach Glücksgütern und darum alle Uebel hervorgehen. Nicht die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Leidenschaften, welche Mitte doch immer noch ein nach außen gerichtetes Streben und also eine die Ruhe der Seele störende Leidenschaft bleibt, sondern die Freiheit von

Leidenschaften, die Ausrottung der Affecte, die Apathie, ist die wahre Bethätigung der Vernunft; und die Einsicht (φρόνησις) oder, wie die späteren Stoiker es nennen, die Weisheit (σοφία), ist deshalb die höchste Tugend, weil sie es ist, die jene Herrschaft der Vernunft über Bedürfnisse und Leiden herbeiführt.

Darum ist der Mensch, der äußeren Lebensgütern nachjagt, unglücklich, weil er seine eigenen Leiden verursacht; schlecht, weil er der Tugend entbehrt; ein Thor, weil er unvernünftig ist. Solche Thoren sind aber, wie die Stoiker meinen, die meisten Menschen, mit wenigen Ausnahmen: und in diesen Wenigen, einem Sokrates, einem Zeno, dem Stifter ihrer Sekte, verehren sie gleichzeitig Lehrer und Vorbilder der Tugend. Nur auf der Tugend beruht aber der Werth der menschlichen Persönlichkeit, da ja die Tugend in der Bethätigung der eigensten Natur des Menschen, seiner Vernunft, besteht. Der Werth des Einzelnen ist darum unabhängig von äußerer Lebensstellung, von Stand, Beruf und Abstammung. Ob Grieche oder Barbar, ob Sklave oder König, der Weise ist dem Weisen, der Thor dem Thoren gleich. Die Ethik der Stoa ist individualistisch und kosmopolitisch zumal: nur der Einzelne kann weise, tugendhaft, glücklich sein; nur die einzelne Persönlichkeit hat einen ethischen Werth, eben dieser Werth ist aber unabhängig von den Schranken der Nationalität. Vielmehr bilden die weisen Menschen aller Länder einen stillen Bund, in dem sie sich als Brüder erkennen. Betrachten die Stoiker alle äußeren Unterschiede der Menschen als nichtig, so sind sie aber gerade darum weit entfernt, diese Unterschiede etwa aufheben zu wollen. Damit würde ihnen ja ein Werth zugestanden, der ihnen in Wahrheit nicht zukommt. Dem Sklaven soll seine gedrückte äußere Lebenslage ebenso gleichgültig sein wie dem König der Prunk und die Macht, die ihn umgeben.

Deshalb ist die Hauptregel der praktischen Moral, sich dem Schicksal zu fügen und aller Wünsche sich zu enthalten, die auf eine Aenderung der äußeren Lebenslage abzielen. Denn Wünsche werden zu Leidenschaften und stören als solche die Ruhe und Selbstbeherrschung der Seele. Wo der unentrinnbare Zwang äußerer Verhältnisse, etwa körperliches Leiden, trotzdem diese Ruhe gefährden, da ist es besser, freiwillig aus dem Leben zu scheiden, als sich dem Schmerz hinzugeben. Die Stoiker rühmen daher den unter diesen Umständen begangenen Selbstmord, wie er von dem Stifter ihrer Sekte berichtet wird, nicht nur als eine erlaubte, sondern als eine tugendhafte Handlung, weil sich in ihr die Erkenntniss ausspreche, dass das Leben selbst an sich eine gleichgültige Sache, ein Adiaphoron sei, dessen Erhaltung einen Werth habe, wenn es den Besitz der wahren Güter, der Weisheit und Tugend, vermittle, sich aber in ein Uebel verwandle, wenn aus ihm die Herrschaft des Leidens über die menschliche Seele hervorgehe.

5. Die Metaphysik nebst der Physik und Psychologie der Stoiker ist nun ganz und gar ein Product dieser ethischen Lebensanschauung: sie ist eine Synthese beinahe aller in der bisherigen Philosophie zur Herrschaft gelangten Begriffe, wobei aber die Ausführung dieser Synthese durch die Weltverachtung, den strengen Individualismus und Kosmopolitismus und die religiöse Richtung ihrer Ethik bestimmt wird. Auf diese Weise bildet die metaphysische Weltansicht der Stoa ein Gedankensystem, in welchem sich der Logos des Heraklit, der weltbewegende Nus des Anaxagoras, die Ideen Platos, die Entelechien des Aristoteles zu einer Einheit verbinden, während sie sich zugleich einem herrschenden Gedanken unterordnen, der allen jenen vorangegangenen Systemen fremd gewesen war, weil er eben erst das Product der in der Stoa zum Ausdruck kommenden neuen ethischen Lebensanschauung

ist. Dieser Gedanke ist in seiner Wurzel mehr ein religiöser als ein metaphysischer, und so verleiht er denn auch der ganzen Philosophie der Stoiker darin ein eigenthümliches Gepräge, dass als die Grundlage ihrer Metaphysik, Physik und Psychologie eigentlich die Religionsphilosophie erscheint, die hinwiederum selbst nur eine Umsetzung ihrer ethischen Ideen in eine theosophische Form ist. Wenn das höchste Gut nicht in äußeren Glücksgütern besteht, sondern im Menschen selbst ruht, in dem was er von Natur und durch eigene Kraft geworden ist, so kann auch die Gottheit, die ja schon Plato als identisch mit der Idee des Guten erkannt hatte, nicht außerhalb des Menschen, sondern sie muss in ihm, und sie kann, da der Mensch ein Erzeugniss der Natur und seine Bestimmung ein der Natur gemäßes Leben ist, nicht außerhalb der Natur, sondern sie muss in ihr selbst liegen. Gott und Natur sind eins, und der Mensch, als das höchste Erzeugniss der Natur, ist die höchste Verkörperung der Gottheit: der Weise vor allem ist Gott in sichtbarer Gestalt. So ist die Religionsphilosophie der Stoa der erste ausgesprochene Pantheismus, und dieser verbindet sich unter dem Einfluss ihres ethischen Individualismus mit einem Persönlichkeitscultus, der sie unter den überkommenen Religionsanschauungen derjenigen am meisten geneigt macht, die dieser Tendenz entgegenkommt, dem Heroencultus.

Unter den vorangegangenen philosophischen Systemen ist es das aristotelische, das für die metaphysische Einkleidung dieser religionsphilosophischen Gedanken die nächsten Anknupfungspunkte bietet. Hatte doch Aristoteles schon die Immanenz des Geistigen in der Materie, der Form in dem Stoff gelehrt. Nur die Idee Gottes und die der denkenden menschlichen Vernunft lagen ihm, als rein geistige Formen, an den Grenzen und darum außerhalb der Stufenleiter der aus

der Durchdringung beider Principien hervorgehenden wirklichen Substanzen. Unter dem Drang jenes Gedankens, dass das Göttliche nicht außerhalb, sondern in der Natur und vor allem im Menschen sich bethätige, bringen nun die Stoiker das aristotelische Immanenzprincip zur ausnahmslosen Geltung: der überweltliche Gott wird ebenso wie der im Grunde ebenfalls überweltliche denkende Geist des Menschen beseitigt, oder vielmehr beide werden in die Natur selbst aufgenommen. Gott als erster Beweger lebt in der Welt, und um so mehr ist er nun nicht mehr bloß, wie in der aristotelischen Physik, der mittelbare, sondern der unmittelbare Erzeuger und Erhalter des Weltgetriebes; und der menschliche Geist ist das höchste Erzeugniss der Natur, steht aber eben deshalb inmitten der Natur. Wie seine Gedanken aus sinnlichen Eindrücken stammen und der sinnlichen Form nicht entrathen können, so ist er selbst nicht stofflose Form, sondern ein sinnliches Wesen, wie alle andern Wesen aus beiden Principien, aus der Materie und einer diese bewegenden geistigen Kraft zusammengesetzt.

6. In dieser ihrer Einheitslehre fühlen sich die Stoiker wieder den älteren Kosmologen verwandt. Darum nehmen sie vor allem den heraklitischen Begriff des Logos, des Urfeuers, in ihr System auf, mit dem sie dann auch den heraklitischen Gedanken auf einander folgender Weltperioden, den sie zur Lehre von einer fortwährenden ewigen Wiederkunft der Dinge weiterspinnen, herübernehmen. Gerade dieser alte Gedanke der Gesetzmäßigkeit der Weltveränderungen macht sie dann aber dem aristotelischen Entwicklungsprincip um so mehr geneigt, als ja dieses mit dem von ihnen nur strenger durchgeführten Immanenzprincip eng zusammenhängt. Hier gerade die aristotelischen mit den alten kosmologischen Ideen zu verknüpfen, lag überdies um so näher, als jener Gegensatz von Stoff und Form, der die aristotelische

Metaphysik und Physik beherrscht, in gewisser Weise schon in dem Verhältniss des heraklitischen Urfeuers zu den in ewiger Umwandlung begriffenen Dingen angedeutet, und dann vor allem in den Elementenlehren eines Empedokles und Anaxagoras, die ja auch schon auf Aristoteles gewirkt hatten, durchgeführt war. Demgemäß lehren die Stoiker, der eine Logos, das Pneuma, das werkthätige Feuer, das sich zum Ganzen der Welt ebenso verhalte wie die Seele zum menschlichen Leibe, spalte sich wieder in eine unendliche Vielheit zweckthätiger Formen, die, sichtlich den aristotelischen Entelechien nachgebildet, als einzelne Logoi und, weil sie die Keime zu allen Entwicklungen in der Natur sind, als »vernünftige Samen« der Dinge (*λόγοι σπερματικοί*) bezeichnet werden. Bei vielen der Stoiker ist die Anlehnung an die aristotelische Kosmologie noch eine engere, indem sie lehren, die Gottheit, Zeus oder der Logos, habe seinen ursprünglichen Sitz im äußersten Umkreise der Welt und verbreite sich von hier aus durch das Weltganze. Dieses bilde aber durch solchen Zusammenhang aller einzelnen zweckthätigen Kräfte in einer höchsten Urkraft ein Stufenreich von Zwecken, über welchem als höchste Form die menschliche Vernunft, der Sitz der Persönlichkeit, sich erhebe. Diese höchste Zweckform ist daher wieder, wie die meisten Stoiker lehren, ebenso unvergänglich wie die Gottheit selbst, in die sie zurückkehre. Manche gestehen jedoch diese Rückkehr nur denjenigen Seelen zu, die sich dazu die nöthige Kraft erworben, den Seelen der Weisen.

7. Ist auf diese Weise das System der Stoa ausgesprochen pantheistisch, so empfängt demnach dieser Pantheismus einerseits durch seine Verbindung mit einem strengen Individualismus, anderseits durch den ihm eigenen materialistischen Zug sein Gepräge. Der Individualismus in Verbindung mit ihrem Pantheismus erzeugt jenen Cultus der

menschlichen Persönlichkeit und jene den Menschen zum Mittelpunkt nehmende religiöse Richtung, in denen die ethische Lebensanschauung der Stoa auf das treueste sich spiegelt. Der Materialismus auf der andern Seite ist ein nothwendiges Ergebniss der von ihr vollzogenen Synthese zwischen der unmittelbar vorausgegangenen platonisch-aristotelischen Philosophie und den älteren kosmologischen Systemen, in denen, wie namentlich in der Lehre Heraklits, eine klare Sonderung zwischen geistigen und körperlichen Principien der Dinge noch nicht eingetreten war. Darum ist aber auch das System der Stoa kein Materialismus in unserem Sinne, sondern es kehrt geflissentlich zu jenem naiven Materialismus der älteren Kosmologen zurück, die Geist und Körper zwar von einander scheiden, dabei aber das Geistige ebenfalls sinnlich, körperlich denken. So erklärt es sich denn auch, dass dieses System trotz seines materialistischen Zugs ganz und gar teleologisch ist, darin wieder eine getreue Nachbildung der aristotelischen Philosophie, deren Entwicklungsprincip, und deren Unterscheidung von Stoff und Form, wenn auch letztere verhüllt in ältere kosmologische Vorstellungen, in ihr fortleben. Anderseits ist freilich auch der namentlich von Heraklit entnommene Gedanke einer absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der sogar in der Idee einer ewigen Wiederkehr der Dinge sich äußert, mächtig genug, um die Stoa, im Widerspruch mit Aristoteles, zur Verkünderin eines strengen Determinismus zu machen. Freiwillig handeln heißt für den Menschen dem in ihn gelegten Trieb gemäß handeln; dieser Trieb selbst ist aber ein nothwendiges Erzeugniss des Naturlaufs. Darum zwingt das Schicksal den Menschen, mag er freiwillig handeln oder nicht: »fata volentem ducunt, nolentem trahunt«. Auch dieser Determinismus kommt sichtlich der die Stoa beherrschenden ethischen Stimmung entgegen: das »naturgemäße Leben«

Metaphysik und Physik beherrscht, in gewisser Weise schon in dem Verhältniss des heraklitischen Urfeuers zu den in ewiger Umwandlung begriffenen Dingen angedeutet, und dann vor allem in den Elementenlehren eines Empedokles und Anaxagoras, die ja auch schon auf Aristoteles gewirkt hatten, durchgeführt war. Demgemäß lehren die Stoiker, der eine Logos, das Pneuma, das werkthätige Feuer, das sich zum Ganzen der Welt ebenso verhalte wie die Seele zum menschlichen Leibe, spalte sich wieder in eine unendliche Vielheit zweckthätiger Formen, die, sichtlich den aristotelischen Entelechien nachgebildet, als einzelne Logoi und, weil sie die Keime zu allen Entwicklungen in der Natur sind, als »vernünftige Samen« der Dinge (*λόγοι σπερματικοί*) bezeichnet werden. Bei vielen der Stoiker ist die Anlehnung an die aristotelische Kosmologie noch eine engere, indem sie lehren, die Gottheit, Zeus oder der Logos, habe seinen ursprünglichen Sitz im äußersten Umkreise der Welt und verbreite sich von hier aus durch das Weltganze. Dieses bilde aber durch solchen Zusammenhang aller einzelnen zweckthätigen Kräfte in einer höchsten Urkraft ein Stufenreich von Zwecken, über welchem als höchste Form die menschliche Vernunft, der Sitz der Persönlichkeit, sich erhebe. Diese höchste Zweckform ist daher wieder, wie die meisten Stoiker lehren, ebenso unvergänglich wie die Gottheit selbst, in die sie zurückkehre. Manche gestehen jedoch diese Rückkehr nur denjenigen Seelen zu, die sich dazu die nöthige Kraft erworben, den Seelen der Weisen.

7. Ist auf diese Weise das System der Stoa ausgesprochen pantheistisch, so empfängt demnach dieser Pantheismus einerseits durch seine Verbindung mit einem strengen Individualismus, anderseits durch den ihm eigenen materialistischen Zug sein Gepräge. Der Individualismus in Verbindung mit ihrem Pantheismus erzeugt jenen Cultus der

menschlichen Persönlichkeit und jene den Menschen zum Mittelpunkt nehmende religiöse Richtung, in denen die ethische Lebensanschauung der Stoa auf das treueste sich spiegelt. Der Materialismus auf der andern Seite ist ein nothwendiges Ergebniss der von ihr vollzogenen Synthese zwischen der unmittelbar vorausgegangenen platonisch-aristotelischen Philosophie und den älteren kosmologischen Systemen, in denen, wie namentlich in der Lehre Heraklits, eine klare Sonderung zwischen geistigen und körperlichen Principien der Dinge noch nicht eingetreten war. Darum ist aber auch das System der Stoa kein Materialismus in unserem Sinne, sondern es kehrt geflissentlich zu jenem naiven Materialismus der älteren Kosmologen zurück, die Geist und Körper zwar von einander scheiden, dabei aber das Geistige ebenfalls sinnlich, körperlich denken. So erklärt es sich denn auch, dass dieses System trotz seines materialistischen Zugs ganz und gar teleologisch ist, darin wieder eine getreue Nachbildung der aristotelischen Philosophie, deren Entwicklungsprincip, und deren Unterscheidung von Stoff und Form, wenn auch letztere verhüllt in ältere kosmologische Vorstellungen, in ihr fortleben. Anderseits ist freilich auch der namentlich von Heraklit entnommene Gedanke einer absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der sogar in der Idee einer ewigen Wiederkehr der Dinge sich äußert, mächtig genug, um die Stoa, im Widerspruch mit Aristoteles, zur Verkünderin eines strengen Determinismus zu machen. Freiwillig handeln heißt für den Menschen dem in ihn gelegten Trieb gemäß handeln; dieser Trieb selbst ist aber ein nothwendiges Erzeugniss des Naturlaufs. Darum zwingt das Schicksal den Menschen, mag er freiwillig handeln oder nicht: »fata volentem ducunt, nolentem trahunt«. Auch dieser Determinismus kommt sichtlich der die Stoa beherrschenden ethischen Stimmung entgegen: das »naturgemäße Leben«

Metaphysik und Physik beherrscht, in gewisser Weise schon in dem Verhältniss des heraklitischen Urfeuers zu den in ewiger Umwandlung begriffenen Dingen angedeutet, und dann vor allem in den Elementenlehren eines Empedokles und Anaxagoras, die ja auch schon auf Aristoteles gewirkt hatten, durchgeführt war. Demgemäß lehren die Stoiker, der eine Logos, das Pneuma, das werkthätige Feuer, das sich zum Ganzen der Welt ebenso verhalte wie die Seele zum menschlichen Leibe, spalte sich wieder in eine unendliche Vielheit zweckthätiger Formen, die, sichtlich den aristotelischen Entelechien nachgebildet, als einzelne Logoi und, weil sie die Keime zu allen Entwicklungen in der Natur sind, als »vernünftige Samen« der Dinge (*λόγοι σπερματικοί*), bezeichnet werden. Bei vielen der Stoiker ist die Anlehnung an die aristotelische Kosmologie noch eine engere, indem sie lehren, die Gottheit, Zeus oder der Logos, habe seinen ursprünglichen Sitz im äußersten Umkreise der Welt und verbreite sich von hier aus durch das Weltganze. Dieses bilde aber durch solchen Zusammenhang aller einzelnen zweckthätigen Kräfte in einer höchsten Urkraft ein Stufenreich von Zwecken, über welchem als höchste Form die menschliche Vernunft, der Sitz der Persönlichkeit, sich erhebe. Diese höchste Zweckform ist daher wieder, wie die meisten Stoiker lehren, ebenso unvergänglich wie die Gottheit selbst, in die sie zurückkehre. Manche gestehen jedoch diese Rückkehr nur denjenigen Seelen zu, die sich dazu die nöthige Kraft erworben, den Seelen der Weisen.

7. Ist auf diese Weise das System der Stoa ausgesprochen pantheistisch, so empfängt demnach dieser Pantheismus einerseits durch seine Verbindung mit einem strengen Individualismus, anderseits durch den ihm eigenen materialistischen Zug sein Gepräge. Der Individualismus in Verbindung mit ihrem Pantheismus erzeugt jenen Cultus der

menschlichen Persönlichkeit und jene den Menschen zum Mittelpunkt nehmende religiöse Richtung, in denen die ethische Lebensanschauung der Stoa auf das treueste sich spiegelt. Der Materialismus auf der andern Seite ist ein nothwendiges Ergebniss der von ihr vollzogenen Synthese zwischen der unmittelbar vorausgegangenen platonisch-aristotelischen Philosophie und den älteren kosmologischen Systemen, in denen, wie namentlich in der Lehre Heraklits, eine klare Sonderung zwischen geistigen und körperlichen Principien der Dinge noch nicht eingetreten war. Darum ist aber auch das System der Stoa kein Materialismus in unserem Sinne, sondern es kehrt geflissentlich zu jenem naiven Materialismus der älteren Kosmologen zurück, die Geist und Körper zwar von einander scheiden, dabei aber das Geistige ebenfalls sinnlich, körperlich denken. So erklärt es sich denn auch, dass dieses System trotz seines materialistischen Zugs ganz und gar teleologisch ist, darin wieder eine getreue Nachbildung der aristotelischen Philosophie, deren Entwicklungsprincip, und deren Unterscheidung von Stoff und Form, wenn auch letztere verhüllt in ältere kosmologische Vorstellungen, in ihr fortleben. Anderseits ist freilich auch der namentlich von Heraklit entnommene Gedanke einer absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der sogar in der Idee einer ewigen Wiederkehr der Dinge sich äußert, mächtig genug, um die Stoa, im Widerspruch mit Aristoteles, zur Verkünderin eines strengen Determinismus zu machen. Freiwillig handeln heißt für den Menschen dem in ihn gelegten Trieb gemäß handeln; dieser Trieb selbst ist aber ein nothwendiges Erzeugniss des Naturlaufs. Darum zwingt das Schicksal den Menschen, mag er freiwillig handeln oder nicht: »fata volentem ducunt, nolentem trahunt«. Auch dieser Determinismus kommt sichtlich der die Stoa beherrschenden ethischen Stimmung entgegen: das »naturgemäße Leben«

Metaphysik und Physik beherrscht, in gewisser Weise schon in dem Verhältniss des heraklitischen Urfeuers zu den in ewiger Umwandlung begriffenen Dingen angedeutet, und dann vor allem in den Elementenlehren eines Empedokles und Anaxagoras, die ja auch schon auf Aristoteles gewirkt hatten, durchgeführt war. Demgemäß lehren die Stoiker, der eine Logos, das Pneuma, das werkthätige Feuer, das sich zum Ganzen der Welt ebenso verhalte wie die Seele zum menschlichen Leibe, spalte sich wieder in eine unendliche Vielheit zweckthätiger Formen, die, sichtlich den aristotelischen Entelechien nachgebildet, als einzelne Logoi und, weil sie die Keime zu allen Entwicklungen in der Natur sind, als »vernünftige Samen« der Dinge (*λόγοι σπερματικοί*) bezeichnet werden. Bei vielen der Stoiker ist die Anlehnung an die aristotelische Kosmologie noch eine engere, indem sie lehren, die Gottheit, Zeus oder der Logos, habe seinen ursprünglichen Sitz im äußersten Umkreise der Welt und verbreite sich von hier aus durch das Weltganze. Dieses bilde aber durch solchen Zusammenhang aller einzelnen zweckthätigen Kräfte in einer höchsten Urkraft ein Stufenreich von Zwecken, über welchem als höchste Form die menschliche Vernunft, der Sitz der Persönlichkeit, sich erhebe. Diese höchste Zweckform ist daher wieder, wie die meisten Stoiker lehren, ebenso unvergänglich wie die Gottheit selbst, in die sie zurückkehre. Manche gestehen jedoch diese Rückkehr nur denjenigen Seelen zu, die sich dazu die nöthige Kraft erworben, den Seelen der Weisen.

7. Ist auf diese Weise das System der Stoa ausgesprochen pantheistisch, so empfängt demnach dieser Pantheismus einerseits durch seine Verbindung mit einem strengen Individualismus, anderseits durch den ihm eigenen materialistischen Zug sein Gepräge. Der Individualismus in Verbindung mit ihrem Pantheismus erzeugt jenen Cultus der

menschlichen Persönlichkeit und jene den Menschen zum Mittelpunkt nehmende religiöse Richtung, in denen die ethische Lebensanschauung der Stoa auf das treueste sich spiegelt. Der Materialismus auf der andern Seite ist ein nothwendiges Ergebniss der von ihr vollzogenen Synthese zwischen der unmittelbar vorausgegangenen platonisch-aristotelischen Philosophie und den älteren kosmologischen Systemen, in denen, wie namentlich in der Lehre Heraklits, eine klare Sonderung zwischen geistigen und körperlichen Principien der Dinge noch nicht eingetreten war. Darum ist aber auch das System der Stoa kein Materialismus in unserem Sinne, sondern es kehrt geflissentlich zu jenem naiven Materialismus der älteren Kosmologen zurück, die Geist und Körper zwar von einander scheiden, dabei aber das Geistige ebenfalls sinnlich, körperlich denken. So erklärt es sich denn auch, dass dieses System trotz seines materialistischen Zugs ganz und gar teleologisch ist, darin wieder eine getreue Nachbildung der aristotelischen Philosophie, deren Entwicklungsprincip, und deren Unterscheidung von Stoff und Form, wenn auch letztere verhüllt in ältere kosmologische Vorstellungen, in ihr fortleben. Anderseits ist freilich auch der namentlich von Heraklit entnommene Gedanke einer absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der sogar in der Idee einer ewigen Wiederkehr der Dinge sich äußert, mächtig genug, um die Stoa, im Widerspruch mit Aristoteles, zur Verkünderin eines strengen Determinismus zu machen. Freiwillig handeln heißt für den Menschen dem in ihn gelegten Trieb gemäß handeln; dieser Trieb selbst ist aber ein nothwendiges Erzeugniss des Naturlaufs. Darum zwingt das Schicksal den Menschen, mag er freiwillig handeln oder nicht: »fata volentem ducunt, nolentem trahunt«. Auch dieser Determinismus kommt sichtlich der die Stoa beherrschenden ethischen Stimmung entgegen: das »naturgemäße Leben«

Metaphysik und Physik beherrscht, in gewisser Weise schon in dem Verhältniss des heraklitischen Urfeuers zu den in ewiger Umwandlung begriffenen Dingen angedeutet, und dann vor allem in den Elementenlehren eines Empedokles und Anaxagoras, die ja auch schon auf Aristoteles gewirkt hatten, durchgeführt war. Demgemäß lehren die Stoiker, der eine Logos, das Pneuma, das werkthätige Feuer, das sich zum Ganzen der Welt ebenso verhalte wie die Seele zum menschlichen Leibe, spalte sich wieder in eine unendliche Vielheit zweckthätiger Formen, die, sichtlich den aristotelischen Entelechien nachgebildet, als einzelne Logoi und, weil sie die Keime zu allen Entwicklungen in der Natur sind, als »vernünftige Samen« der Dinge (*λόγοι σπερματικοί*, bezeichnet werden. Bei vielen der Stoiker ist die Anlehnung an die aristotelische Kosmologie noch eine engere, indem sie lehren, die Gottheit, Zeus oder der Logos, habe seinen ursprünglichen Sitz im äußersten Umkreise der Welt und verbreite sich von hier aus durch das Weltganze. Dieses bilde aber durch solchen Zusammenhang aller einzelnen zweckthätigen Kräfte in einer höchsten Urkraft ein Stufenreich von Zwecken, über welchem als höchste Form die menschliche Vernunft, der Sitz der Persönlichkeit, sich erhebe. Diese höchste Zweckform ist daher wieder, wie die meisten Stoiker lehren, ebenso unvergänglich wie die Gottheit selbst, in die sie zurückkehre. Manche gestehen jedoch diese Rückkehr nur denjenigen Seelen zu, die sich dazu die nöthige Kraft erworben, den Seelen der Weisen.

7. Ist auf diese Weise das System der Stoa ausgesprochen pantheistisch, so empfängt demnach dieser Pantheismus einerseits durch seine Verbindung mit einem strengen Individualismus, anderseits durch den ihm eigenen materialistischen Zug sein Gepräge. Der Individualismus in Verbindung mit ihrem Pantheismus erzeugt jenen Cultus der

menschlichen Persönlichkeit und jene den Menschen zum Mittelpunkt nehmende religiöse Richtung, in denen die ethische Lebensanschauung der Stoa auf das treueste sich spiegelt. Der Materialismus auf der andern Seite ist ein nothwendiges Ergebniss der von ihr vollzogenen Synthese zwischen der unmittelbar vorausgegangenen platonisch-aristotelischen Philosophie und den älteren kosmologischen Systemen, in denen, wie namentlich in der Lehre Heraklits, eine klare Sonderung zwischen geistigen und körperlichen Principien der Dinge noch nicht eingetreten war. Darum ist aber auch das System der Stoa kein Materialismus in unserem Sinne, sondern es kehrt geflissentlich zu jenem naiven Materialismus der älteren Kosmologen zurück, die Geist und Körper zwar von einander scheiden, dabei aber das Geistige ebenfalls sinnlich, körperlich denken. So erklärt es sich denn auch, dass dieses System trotz seines materialistischen Zugs ganz und gar teleologisch ist, darin wieder eine getreue Nachbildung der aristotelischen Philosophie, deren Entwicklungsprincip, und deren Unterscheidung von Stoff und Form, wenn auch letztere verhüllt in ältere kosmologische Vorstellungen, in ihr fortleben. Anderseits ist freilich auch der namentlich von Heraklit entnommene Gedanke einer absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der sogar in der Idee einer ewigen Wiederkehr der Dinge sich äußert, mächtig genug, um die Stoa, im Widerspruch mit Aristoteles, zur Verkünderin eines strengen Determinismus zu machen. Freiwillig handeln heißt für den Menschen dem in ihn gelegten Trieb gemäß handeln; dieser Trieb selbst ist aber ein nothwendiges Erzeugniss des Naturlaufs. Darum zwingt das Schicksal den Menschen, mag er freiwillig handeln oder nicht: »fata volentem ducunt, nolentem trahunt«. Auch dieser Determinismus kommt sichtlich der die Stoa beherrschenden ethischen Stimmung entgegen: das »naturgemäße Leben«

Metaphysik und Physik beherrscht, in gewisser Weise schon in dem Verhältniss des heraklitischen Urfeuers zu den in ewiger Umwandlung begriffenen Dingen angedeutet, und dann vor allem in den Elementenlehren eines Empedokles und Anaxagoras, die ja auch schon auf Aristoteles gewirkt hatten, durchgeführt war. Demgemäß lehren die Stoiker, der eine Logos, das Pneuma, das werkthätige Feuer, das sich zum Ganzen der Welt ebenso verhalte wie die Seele zum menschlichen Leibe, spalte sich wieder in eine unendliche Vielheit zweckthätiger Formen, die, sichtlich den aristotelischen Entelechien nachgebildet, als einzelne Logoi und, weil sie die Keime zu allen Entwicklungen in der Natur sind, als »vernünftige Samen« der Dinge (*λόγοι σπερματικοί*) bezeichnet werden. Bei vielen der Stoiker ist die Anlehnung an die aristotelische Kosmologie noch eine engere, indem sie lehren, die Gottheit, Zeus oder der Logos, habe seinen ursprünglichen Sitz im äußersten Umkreise der Welt und verbreite sich von hier aus durch das Weltganze. Dieses bilde aber durch solchen Zusammenhang aller einzelnen zweckthätigen Kräfte in einer höchsten Urkraft ein Stufenreich von Zwecken, über welchem als höchste Form die menschliche Vernunft, der Sitz der Persönlichkeit, sich erhebe. Diese höchste Zweckform ist daher wieder, wie die meisten Stoiker lehren, ebenso unvergänglich wie die Gottheit selbst, in die sie zurückkehre. Manche gestehen jedoch diese Rückkehr nur denjenigen Seelen zu, die sich dazu die nöthige Kraft erworben, den Seelen der Weisen.

7. Ist auf diese Weise das System der Stoa ausgesprochen pantheistisch, so empfängt demnach dieser Pantheismus einerseits durch seine Verbindung mit einem strengen Individualismus, anderseits durch den ihm eigenen materialistischen Zug sein Gepräge. Der Individualismus in Verbindung mit ihrem Pantheismus erzeugt jenen Cultus der

menschlichen Persönlichkeit und jene den Menschen zum Mittelpunkt nehmende religiöse Richtung, in denen die ethische Lebensanschauung der Stoa auf das treueste sich spiegelt. Der Materialismus auf der andern Seite ist ein nothwendiges Ergebniss der von ihr vollzogenen Synthese zwischen der unmittelbar vorausgegangenen platonisch-aristotelischen Philosophie und den älteren kosmologischen Systemen, in denen, wie namentlich in der Lehre Heraklits, eine klare Sonderung zwischen geistigen und körperlichen Principien der Dinge noch nicht eingetreten war. Darum ist aber auch das System der Stoa kein Materialismus in unserem Sinne, sondern es kehrt geflissentlich zu jenem naiven Materialismus der älteren Kosmologen zurück, die Geist und Körper zwar von einander scheiden, dabei aber das Geistige ebenfalls sinnlich, körperlich denken. So erklärt es sich denn auch, dass dieses System trotz seines materialistischen Zugs ganz und gar teleologisch ist, darin wieder eine getreue Nachbildung der aristotelischen Philosophie, deren Entwicklungsprincip, und deren Unterscheidung von Stoff und Form, wenn auch letztere verhüllt in ältere kosmologische Vorstellungen, in ihr fortleben. Anderseits ist freilich auch der namentlich von Heraklit entnommene Gedanke einer absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der sogar in der Idee einer ewigen Wiederkehr der Dinge sich äußert, mächtig genug, um die Stoa, im Widerspruch mit Aristoteles, zur Verkünderin eines strengen Determinismus zu machen. Freiwillig handeln heißt für den Menschen dem in ihn gelegten Trieb gemäß handeln; dieser Trieb selbst ist aber ein nothwendiges Erzeugniss des Naturlaufs. Darum zwingt das Schicksal den Menschen, mag er freiwillig handeln oder nicht: »fata volentem ducunt, nolentem trahunt«. Auch dieser Determinismus kommt sichtlich der die Stoa beherrschenden ethischen Stimmung entgegen: das »naturgemäße Leben«

fordert Hingabe an die Natur, auch wo diese in der Gestalt des Schicksals an den Menschen herantritt. Es fordert daher Entsagung. Verzicht auf eine selbstthätige Gestaltung des äußeren Geschicks, und diese Stimmung der Entsagung wird durch die Ueberzeugung von der Ohnmacht des eigenen Willens gleichzeitig unterstützt und befriedigt.

8. Mit diesen Veränderungen der metaphysischen Weltanschauung verschiebt sich schließlich auch das Erkenntnissproblem. Gegenüber der noch von Aristoteles festgehaltenen, von Plato überkommenen Ueberzeugung von dem Werth des begrifflichen Erkennens und von der selbständigen Bedeutung der Begriffe erfahren auch die Vorstellungen von der Entstehung des menschlichen Denkens in gewissem Sinn eine rückläufige Metamorphose durch die Einwirkung der älteren kosmologischen Anschauungen. Wie nur das einzelne sinnliche Ding wirklich ist, so ist auch alles Erkennen an die Einwirkung sinnlicher Eindrücke, an die Erfahrung gebunden. Aber freilich lässt sich gerade hier eine ältere Stufe des Denkens nicht ohne weiteres wiedererneuern. Allem dem was die unmittelbar vorangegangene Philosophie über die Natur der Begriffe, was die aristotelische Logik über die Gesetze unsres in Begriffen sich bewegenden Denkens festgestellt hatte, ließ sich nicht mehr aus dem Wege gehen. Unter der Wirkung dieser entgegengesetzten Einflüsse entwickelt sich bei den Stoikern die Lehre von der Subjectivität der Begriffe. Diese entsprechen nicht den wirklichen Dingen, sondern sie sind subjective Gebilde, die der menschliche Geist zum Zweck der Zusammenfassung mannigfacher Erfahrungen gestaltet. So verbindet sich hier mit dem teleologischen Pantheismus in eigenthümlichem und doch durchaus dem innern Gedankenzusammenhang entsprechendem Contraste ein erkenntnisstheoretischer Empirismus, der dem begrifflichen Erkennen skeptisch gegenübersteht.

## b. Epikureismus.

9. Wie in dem Stoicismus, so steht auch in dem Epikureismus die ethische Lebensanschauung im Vordergrunde des Interesses, und die theoretischen Gebiete der Philosophie bilden hier noch in höherem Grade wie dort eine Ergänzung, die von ethischen Forderungen bestimmt ist. Wenn aber Stoicismus und Epikureismus im ganzen Gegensätze bilden, in denen jene Stimmungsrichtungen von allgemeingültigem Charakter zum Ausdruck kommen, für die heute noch die Bezeichnungen des Stoikers und des Epikureers eine typische Bedeutung besitzen, so dürfen wir nicht übersehen, dass die ursprünglichen Richtungen selbst weit weniger in ihren Lebensanschauungen auseinandergehen, als jene verallgemeinerten Begriffe es vermuthen lassen. Was die ursprünglichen Stoiker und Epikureer mit einander gemein haben, das ist einerseits die Geistesrichtung des Zeitalters, dessen Erzeugnisse sie beide sind, und das ist anderseits der Kampf gegen die Auswüchse der Cultur dieser Zeit, den sie beide nur in etwas verschiedener Richtung führen.

10. Individualistisch ist die Ethik Epikurs wo möglich in noch höherem Grade als die der Stoa. Der Staat ist ihm ein nothwendiges Uebel. Wer sich die Ruhe der Seele bewahren will, der bleibe dem öffentlichen Leben fern, er lebe in Verborgenheit (λάθε βιώσας): im Verkehr mit gleich gestimmten Freunden wird er das Glück am reinsten genießen, das ihm dieses Leben bieten kann. Auch Epikur kennt keine Schranken der Nationalität und des Standes, wenn gleich sein Kosmopolitismus vermöge der passiveren quietistischen Stimmung, die in seiner Ethik waltet, mehr in der Nichtachtung der bestehenden Unterschiede als in der positiven Betonung der Gleichheit der Menschen sich äußert.

Gegenüber der Genusssucht und der inneren Rohheit der Cultur seiner Zeit empfiehlt aber Epikur die Mäßigkeit und die Bevorzugung der geistigen vor den sinnlichen Genüssen als die Mittel, sich die ungetrübte Ruhe des Geistes, die Ataraxia, die er als das höchste Gut preist, zu bewahren. Diese Ataraxie des Epikur ist der Apathie der Stoa unverkennbar verwandt: beide sind Erzeugnisse einer und derselben Stimmung, der Abwendung von dem Geräusch und dem äußerlichen Getreibe des Lebens, und der Zurückziehung auf das eigene Selbst und auf den engeren Kreis gleich gestimmter Geister. Bei diesem Punkte beginnen dann freilich zugleich die Unterschiede beider Lebensanschauungen.

11. Wenn jene Ruhe der Seele, die beide erstreben, von der Stoa in der Verachtung aller äußeren Glücksgüter, von Epikur in dem maßvollen und darum dauernden Genusse derselben gesehen wird, so sind diese Gegensätze vor allem durch die verschiedene Stellung bestimmt, die beide in ihrem Kampf gegen die Uebercultur und die Culturrohheit ihrer Zeit einnehmen. Der Blick der Stoiker ist nach rückwärts gerichtet: sie wollen alte Sitteneinfalt und Frömmigkeit wiederherstellen; darum bemühen sie sich auch, indem sie ihren Logos mit dem Zeus, ihr Ideal der menschlichen Persönlichkeit mit den Heroen der Volksreligion in Verbindung bringen, so viel als möglich die alten Religionsvorstellungen zu bewahren. Die Epikureer dagegen sind die Vertreter der Aufklärung. In der Cultur des Zeitalters widerstrebt ihnen am meisten der Zug, der für den Rückfall in Barbarei der bezeichnendste ist: der Aberglaube und die in späterer Zeit immer mehr überhandnehmende sinnlose Vermengung der Culte. Darum ist dem Epikur der Mensch nur auf sich selbst gestellt. Er gehört ganz der Sinnenwelt an, und es ist ein Trost für ihn, zu wissen, dass er von dem Getreibe der Welt und von den Leiden des Alters durch den Tod erlöst wird.

deshalb ist die Unsterblichkeit ein leerer Wahn. Die Verbreitung der Göttervorstellungen macht es wahrscheinlich, dass solche Wesen irgendwo vorhanden sind. Aber wir können sie unmöglich anders denken denn als vollkommene Menschen, demnach als sinnliche Wesen. Die Vollkommenheit, die ihnen zugeschrieben wird, kann aber nur darin bestehen, dass sie jene Ruhe der Seele, die der Weise erstrebt, auf das vollkommenste genießen. Darum würde es ein Widerspruch sein zu meinen, die Götter kümmerten sich um den Weltlauf. Vielmehr sind sie gerade darin ideale Vorbilder menschlichen Thuns, dass sie ein den Sorgen wie den Leiden des Lebens entrücktes Dasein führen. Als solche ideale Vorbilder des Friedens mögen sie daher verehrt, und mag ihnen geopfert werden, nicht aber als außerweltlichen Mächten, die belohnen und strafen und dadurch Furcht und Schrecken verbreiten.

Die aufklärerische, antireligiöse Tendenz — religio im wörtlichen Sinne der Gebundenheit genommen — ist so die am meisten hervortretende in dem epikureischen System. In diesem Sinne ist diese Philosophie ebenso wie die stoische die Trägerin weit verbreiteter geistiger Strömungen, und in den widerstrebenden Richtungen dieser Strömungen wurzelt der Gegensatz beider Systeme. Waren die Stoiker bemüht, das religiöse Bedürfniss durch ihre Philosophie zu befriedigen und daher diesem die alten Göttervorstellungen der Griechen so viel als möglich zu assimiliren, so rühmten die Anhänger Epikurs ihren Meister als den größten Wohlthäter der Menschheit, weil er diese von der Furcht vor den Göttern befreit habe.

12. Aus dieser Stellung zur Religion ergeben sich die sonstigen Bestandtheile der Ethik Epikurs mit innerer Nothwendigkeit. Gehört der Mensch ausschließlich der Sinnenwelt an, so sind auch seine Freuden und Leiden in dieser

enthalten. Nicht die Vernunft als solche, sondern das Gefühl ist die Quelle unseres Glücks. Jedes lebende Wesen strebt nach Lust und flieht den Schmerz: die größte Lust besteht aber in der Beseitigung des Schmerzes, darum die dauerndste, diejenige die am wenigsten die Quelle künftiger Leiden ist, in der dauernden Schmerzlosigkeit. Um sie zu bewahren, ist eben maßvoller Genuss, der die geistigen den bloß sinnlichen Gütern vorzieht, die erste praktische Lebensregel. Dabei bilden jedoch die geistigen keinen Gegensatz zu den sinnlichen Genüssen, sondern sie sind vermöge der sinnlichen Natur des Menschen nur die feinsten Formen der letzteren, die in den zartesten Bewegungen des Körpers ihre Quelle haben.

13. Hiermit ist schon die Richtung angedeutet, in der die metaphysische Weltanschauung Epikurs liegt. Sie ist wo möglich noch mehr als die der Stoa ganz und gar von der Ethik aus bestimmt. Dazu spricht sich der geringe Werth, den Epikur auf die theoretische Speculation legt, schon darin aus, dass er unter den überlieferten Systemen dasjenige, das seiner Ethik innerlich am meisten verwandt ist, die Atomistik Demokrits, fast unverändert annimmt. Auch sind die Abweichungen, die er sich gestattet, das Gegentheil von Verbesserungen, da sie die innere Folgerichtigkeit der demokritischen Naturlehre offenbar beeinträchtigen. Die wesentlichste Abweichung besteht nämlich darin, dass Epikur den aristotelischen Zufallsbegriff adoptirt und daher die von der Atomistik angenommenen Wirbelbewegungen im Universum (S. 96) aus einem ursprünglichen zufälligen Anprallen der schnelleren an die langsameren und schwereren Atome ableitet, eine kosmologische Theorie, die wohl hauptsächlich ersonnen ist, um dann auch für das menschliche Handeln einen freien, außerhalb des mechanischen Causalnexus liegenden Anfang voraussetzen zu können. Von der einem strengen

Determinismus huldigenden Stoa scheidet darum den Epikur seine energische Vertheidigung der Willensfreiheit, ein Gegensatz, der wiederum wesentlich in den Unterschieden der ethischen Lebensanschauung seine Quelle hat. Denn auch hier ist Epikur der religiösen und sittlichen Gebundenheit der Stoa gegenüber der Vertreter jener Aufklärung der Geister, die den Menschen selbst als den alleinigen Herrn seiner Handlungen ansieht.

### c. Skepticismus.

14. Hiernach ist in den beiden einflussreichsten Schulen dieses Zeitalters, der stoischen und epikureischen, das ethische Interesse sichtlich in solchem Maße das vorherrschende, dass ihre theoretischen Weltanschauungen im wesentlichen nur in Erneuerungen älterer philosophischer Lehren bestehen, die den veränderten ethischen Bedürfnissen entsprechend combinirt und modificirt werden. Dieses starke Uebergewicht ethischer Bedürfnisse findet nun auch noch in einer dritten, mehr zurücktretenden, aber für den Charakter der Zeit nicht minder bedeutsamen philosophischen Erscheinung seinen Ausdruck: in der vom 4. Jahrhundert an beginnenden und von da an nicht mehr verschwindenden skeptischen Richtung, die zuerst an Pyrrho von Elis sich anschließt und daher in älterer Zeit meist »Pyrrhonismus« genannt wird. Dieser ist, so weit wir aus den Lehren ihrer Nachfolger, der späteren Skeptiker, wie des Sextus Empiricus (aus dem 3. Jahrh. n. Chr.), zurückschließen dürfen, ein theoretischer Skepticismus, der als solcher den älteren der Sophistik an zerstörender Consequenz weit hinter sich lässt. Nach den zwei Seiten gerichtet, die als Erkenntnissquellen gelten können, gegen die sinnliche Erfahrung und gegen das begriffliche Denken, lehrt er den Verzicht auf das Wissen überhaupt. Die Sinnes-

wahrnehmung ist trügerisch, denn sie täuscht nicht nur verschiedenen Menschen, sondern auch den verschiedenen Sinnen eines und desselben unter ihnen abweichende Eindrücke vor. Die Begriffe sind trügerisch, denn ihre Merkmale widersprechen sich, wie z. B. die Ursache, die nicht gleichzeitig mit ihrer Wirkung sein kann, weil sie sonst nicht von ihr unterschieden werden könnte, aber dieser auch nicht vorangehen kann, weil dann kein Grund vorhanden wäre, beide zu einander in Beziehung zu bringen.

Doch so radical diese spätere Skepsis ist, mehr noch als in dieser größeren Consequenz liegt ihr Unterschied von der älteren der Sophistik darin, dass sie nur theoretisch gerichtet ist, ja dass sie die Sicherheit des Wissens wesentlich deshalb zu bestreiten scheint, um den Glauben, die praktische Befolgung der Gebote der Religion und der Sitte gegen den Zweifel sicherzustellen. So stellt sich auch die Skepsis wesentlich in den Dienst ethischer Ideale. Indem sie um des Glaubens willen das Opfer des Intellects verlangt, ist sie wahrscheinlich diejenige unter den ethischen Richtungen dieser Zeit, in der die conservative Tendenz am meisten vorherrscht, während Stoicismus und Epikureismus jeder in seiner Weise eine Reform des sittlichen und des religiösen Lebens erstreben.

## § 15. Theosophische Richtungen der hellenistischen Philosophie.

(Neupythagoreer, jüdische Theosophen, Neuplatoniker.)

1. In der praktischen Tendenz der vom 3. Jahrhundert an nicht wieder verschwindenden skeptischen Richtungen kündet sich bereits ein Bedürfniss an, das immer dringender wurde, je mehr im Laufe der Zeit die alte Volksreligion ihre Macht über die Gemüther einbüßte, und dagegen fremde, namentlich orientalische Göttervorstellungen und Culte mit

ihr sich mischten und um die Herrschaft kämpften. Es ist das Bedürfniss nach einer neuen religiösen Weltanschauung, welche die Zweifel banne und in den Stürmen der Zeit Trost und Befriedigung biete, die sich in diesen späteren Jahrhunderten der Gemüther bemächtigt, und die nun allmählich, zuerst in dem letzten vorchristlichen Jahrhundert deutlich hervortretend, auch in der Philosophie eine specifisch theosophische Richtung hervorbringt. Sie lebt, wie der Stoicismus und Epikureismus und die neben diesen neuen Richtungen mit wechselnden Schicksalen fortdauernden Schulen der Akademiker und Peripatetiker, von den philosophischen Ideen der Vergangenheit. Vor allem ist es die platonische Philosophie, der sie sich durch ihr Streben nach einer Erkenntniss des Uebersinnlichen verwandt fühlt. Die ganze Bewegung, deren Entwicklung sich vom 1. Jahrhundert vor bis in das 3. und 4. Jahrhundert nach Chr. hinzieht, kann daher wohl im weiteren Sinne als »Neuplatonismus« bezeichnet werden. Doch zerfällt sie wieder in drei relativ von einander unabhängige, wenn auch durchaus geistesverwandte Sonderentwicklungen: in die des Neupythagoreismus, die (in dem letzten Jahrh. v. Chr.) den andern vorangeht und aus den Resten der von Plato stark beeinflussten pythagoreischen Schule emporwächst; der jüdischen Theosophie, die ungefähr um die Zeit von Christi Geburt entsteht und jüdische, in hellenischer Philosophie gebildete Theologen zu ihren Urhebern hat; und endlich in den eigentlichen Neuplatonismus, der spätesten Entwicklung, die erst im 3. Jahrh. nach Chr. hervortritt. Der Ursprungsort aller dieser Schulen scheint Alexandria zu sein; sie haben sich aber dann über die ganze hellenistische Welt verbreitet. Die hervorragendsten Systeme dieser Richtung sind das des jüdischen Theosophen Philo (um Chr. Geb.) und das des Neuplatonikers Plotin (3. Jahrh. nach Chr.).

2. Der Grundgedanke des Neuplatonismus, der ihn selbst lange überdauert und noch auf die christliche Philosophie des Mittelalters wie auf die neuere vielfach eingewirkt hat, ist der Gedanke der Emanation. Er ist ein neuer Begriff, ein solcher, der dem religiösen Bedürfniss dieser mehr mit der Phantasie als mit dem Verstande arbeitenden Speculation einen vollkommen adäquaten Ausdruck gibt, der aber dabei doch als eine reine Synthese der metaphysischen Grundanschauungen betrachtet werden kann, die in der vorangegangenen Philosophie zur Ausbildung gelangt waren. Die platonische Ideenlehre war ein vollkommen transcendentes System gewesen: die Ideen stehen als übersinnliche Objecte der Sinnenwelt gegenüber, die nur unvollkommene, getrübte Abbilder der Ideen enthält. Aristoteles hatte dann die Immanenz der Form in dem Stoff gelehrt, und nach ihm hatte die Stoa diesen Immanenzgedanken zur vollen Durchführung gebracht: das Geistige lebt in der Materie, Gott in der Welt. Der Begriff der Emanation verbindet nun Transcendenz und Immanenz. Gott steht jenseits der Welt, ein rein geistiges Wesen. Aus ihm gehen zunächst Mittelwesen zwischen ihm und der Welt hervor: der Logos, die Logoi, oder, nach andern Gestaltungen des gleichen Gedankens, der Nus, die Ideen, die Seelen: und aus diesen Mittelwesen fließen dann in abgestufter Reihenfolge die irdischen Dinge, als letzte der Emanationen die Materie. Dabei haben nun namentlich jene Mittelwesen theils die Bedeutung von Begriffen, wie denn schon ihre Bezeichnungen der alten Philosophie entlehnt sind, theils aber auch die Bedeutung persönlicher Wesen, so dass sich in ihnen die Engel- und Dämonenvorstellungen der orientalischen Culte unmittelbar mit den Begriffen der griechischen Philosophie, dem Nus des Anaxagoras, dem Logos Heraklits u. s. w., vermählen.

3. Die Haupttendenz der neuplatonischen Systeme ist

demnach nicht mehr die philosophische, sondern die religiöse. Schon der Gedanke der Emanation ist ein Erzeugniss dieses religiösen Bedürfnisses. Das religiöse Gemüth will die Gottheit als eine überweltliche Macht verehren, und es will doch zugleich eins mit der Gottheit oder mindestens durch Mittelwesen mit ihr verbunden sein. Diesem doppelten Bedürfniss gibt der Begriff der Emanation seinen vollkommen adäquaten Ausdruck. Auch die Erkenntnisslehre des Neuplatonismus folgt diesem Zug: das Erkennen (die Gnosis) ist kein äußerer, sondern ein innerer, durch die Emanation selbst vermittelter Process, dessen der Mensch vorzugsweise in Momenten der inneren Erleuchtung, der Ekstase, gewürdigt wird. Diese Erkenntnisslehre geht daher unmittelbar über in die Vorstellungen religiöser Mystik und Mantik.

4. Mit dem Neuplatonismus endigt die Entwicklung der griechischen Philosophie. Indem die neuplatonische Theosophie vor allem dem religiösen Triebe zu genügen sucht, tritt sie mit ein in jenen Kampf der Religionen und Culte, in welchem in der römischen Kaiserzeit auch die Philosophie dem religiösen Interesse dienstbar gemacht wird. Neben dem Stoicismus und dem aristotelischen Monotheismus ist es vor allem der Neuplatonismus, der sich, als das der religiösen Weltanschauung nächstverwandte philosophische System, an diesem Kampfe betheiligt. In den Lehren der Gnostiker verbinden sich die Emanationsideen mit den christlichen Religionsanschauungen. Der Neuplatonismus des 5. Jahrhunderts versucht es noch einmal, mit Hülfe der gleichen Ideen die alte griechische Volksreligion neu zu beleben. Aus diesem Kampf der Culte und der philosophischen Systeme geht schließlich, aus dem jüdischen Monotheismus erwachsen und in fortdauernden Wechselwirkungen mit den Ideen der griechischen Philosophie ausgebildet, das Christenthum als die siegreiche religiöse Weltanschauung hervor, die von nun an

auf lange Zeit auch die Entwicklung der Philosophie beherrscht.

**Litteratur** zu § 9—15. Da die Hinweise auf die Hauptschriften der Philosophen in dem dritten, die Richtungen der Philosophie behandelnden Abschnitte folgen, so sollen den einzelnen Capiteln dieses zweiten Abschnitts einige Angaben über die Litteratur der Geschichte der Philosophie beigefügt werden. Ueber indische Philosophie vgl. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, Bd. 1 (noch unvollständig, nicht frei von dem Einfluss Schopenhauer'scher Metaphysik). Zur griechischen Philosophie: Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 4 Bde. 1835—57 (schließt mit Aristoteles, im ganzen veraltet, aber wegen der sorgfältigen Analyse der einzelnen Schriften noch immer brauchbar). Zeller, Philosophie der Griechen, 3 Thle. in 5 Bden. 5—3. (Vollständigste Darstellung.) Desselben Verf.s Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. (Kurzer Auszug aus dem vorigen.) Heinze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I⁸. (Zugleich eine sorgfältige Bibliographie enthaltend.) Windelband, Geschichte der alten Philosophie². Klare Darstellung, aber mit manchen willkürlichen Deutungen. Gomperz, Griechische Denker. (Besonders die vorsokratische Philosophie rühmenswerth.) Als orientirende Schriften über die Geschichte einzelner Probleme seien noch angeführt: Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen². 1888. Apelt, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. 1891. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. 1884. Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philos. 1890.

## II. Die christliche Philosophie.

### § 16. Allgemeine Entwicklung der christlichen Philosophie.

1. Mit dem Sieg des Christenthums über die mit einander kämpfenden religiösen Vorstellungskreise tritt auf Jahrhunderte hinaus die abendländische Philosophie in den Dienst der christlichen Kirche. Sie sieht ihre Hauptaufgabe nunmehr in der Ausgestaltung und Begründung der christlichen Glaubenslehren. Der wesentlichste Theil dieser Aufgabe liegt

außerhalb der Geschichte der Philosophie selbst und fällt einer Geschichte der Ausbildung und Entwicklung der christlichen Glaubensdogmen zu. Dennoch bleibt in doppelter Beziehung dieses Zwischenstadium zwischen dem Ausgang der antiken und dem Beginn der neueren Philosophie auch für die selbständige Entwicklung des philosophischen Denkens bedeutsam. Erstens besitzen die christlichen Glaubenslehren stets zugleich einen bestimmten philosophischen Gedankengehalt, der zu den vorangegangenen Lösungen der allgemeinen Probleme in der Philosophie in bestimmten Beziehungen steht und als eine weitere Fortführung der dort unternommenen Lösungsversuche betrachtet werden kann. Zweitens enthalten die Glaubensanschauungen Motive zu eigenthümlichen Umbildungen der aus der Speculation der Griechen herübergenommenen Begriffe und zum Theil selbst zu neuen Begriffsbildungen, die noch auf die neuere Philosophie von weit reichendem Einflusse gewesen sind. Auch ein allgemeiner Ueberblick über die Geschichte der Philosophie kann daher einer Aufzeigung der philosophischen Gedankenentwicklung in dieser Periode nicht entbehren, wobei übrigens von allem dem abstrahirt werden darf, was den specifisch religiösen Inhalt der Dogmen ausmacht.

2. Den gesammten Entwicklungsgang der christlichen Philosophie pflegt man in zwei große Perioden zu zerlegen, die freilich durch eine Jahrhunderte dauernde, philosophisch so gut wie inhaltsleere Zeit von einander gesondert sind. Die erste dieser Perioden hat die Feststellung des Lehrgebäudes der christlichen Theologie an der Hand der religiösen Ueberlieferung und in Wechselwirkung mit den verbreiteten philosophischen Weltanschauungen zu ihrem Inhalte: man nennt sie, mit einer etwas weiten Ausdehnung des Begriffs der Patristik, die patristische Philosophie. Die zweite Periode hat zu ihrem wesentlichen Thema die

Ueberführung des aus jener Feststellung der Dogmen hervorgegangenen theologischen Lehrgebäudes in ein wissenschaftliches Lehrsystem und die Ergänzung desselben durch eine auch das weltliche Wissen in sich aufnehmende Philosophie: man bezeichnet sie, da diese systematisirende Arbeit der Theologie zunächst in den Schulen der Mönchsklöster gepflegt wurde und deshalb auch wesentlich unter dem Einfluss der religiösen Richtungen der verschiedenen Mönchsorden stand, als die Periode der scholastischen Philosophie.

Weitaus die größere Hälfte der Zeit, während deren die Philosophie in einer dieser Formen eine Hülfswissenschaft der Theologie ist, gehört der patristischen Periode an. Diese beginnt mit den Schriften der apostolischen Väter im 1. und 2. Jahrhundert nach Chr. und reicht in ihren für die Folgezeit einflussreicheren Erscheinungen bis zum 5. Jahrhundert nach Chr., wo sie mit dem letzten der großen Kirchenlehrer, Augustin, abschließt, um dann in einer Reihe untergeordneter kirchlicher Schriftsteller bis in das 9. Jahrhundert herab nachzuwirken. Die ersten Vorläufer der Scholastik treten schon im 6. Jahrhundert hervor. Ihre erste Blüthezeit, in der sie in der philosophischen Begründung der Fundamentaldogmen des Glaubens ihre Aufgabe sieht, also wesentlich nur philosophirende Theologie ist, fällt dann in das 11., die zweite Blüthe-periode, in der sie die Ausarbeitung der Theologie und Philosophie zu einem universellen Wissenschaftssystem unternimmt, gehört dem 13 Jahrhundert an. Im 14. und 15. Jahrhundert erlischt die Scholastik und mit ihr die specifisch kirchliche Philosophie überhaupt, um nur noch in öfter wiederholten Erneuerungsversuchen namentlich der scholastischen Systeme des 13. Jahrhunderts sporadische Nachwirkungen zu äußern, die in Folge ihrer Gebundenheit an das Dogma und an die überlieferten philosophischen Lehren an sich unfruchtbar und daher für die allgemeine Entwicklung der Philosophie bedeutungslos sind.

## § 17. Philosophie der Patristik.

1. Im Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung dieses Zeitalters stehen die Ueberlieferungen über die Person Christi und über seine Lehre. Den Hintergrund dieser Lehre selbst bildet der jüdische Monotheismus; ihre sie über alle in dieser Zeit lebenden religiösen Glaubensvorstellungen heraushebende Macht besteht aber in dem Vertrauen auf die Liebe und Gnade Gottes, die ihr eigen ist, und in den Zukunftshoffnungen, mit denen sie die Gemüther ihrer Anhänger erfüllt und gegen die Wechselfälle des äußeren Lebens gleichgültig macht. Diese Religionsanschauung, indem sie mehr und mehr die mit antiker Cultur und Wissenschaft vertraute gebildete Gesellschaft ergreift, tritt nun in Wechselwirkung nicht nur mit mannigfachen neben ihr bestehenden religiösen Culten, sondern vornehmlich auch mit der die Bildung der Zeit beherrschenden griechischen Philosophie. Aus dieser fließen der neuen Religion Begriffe zu, wie der Logos, der Nus, die von ihr, als verwandt ihrem eigenen philosophischen Gedankengehalt, assimilirt und nach Bedürfniss umgewandelt werden. Dazu kommen dann noch Bestandtheile, deren Stellung ungewisser ist. Die Ideenlehre Platos, die Emanationsvorstellungen der Neuplatoniker, die stoische Ethik, der Monotheismus des Aristoteles, alles das bildet eine philosophische Gedankenwelt, die in vielen ihrer Elemente dem christlichen Vorstellungskreis verwandt, in andern aber zweifelhaft erscheint oder ihm widerstrebt. So bildet die Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie und die Wechselwirkung, in die bald nehmend bald ablehnend das Christenthum den Lehren der Philosophen gegenübertritt, einen der wichtigsten Factoren bei der Entwicklung der Glaubenslehren. Den Charakter von Dogmen nehmen diese überhaupt erst in

Folge dieser Wechselwirkung mit der Philosophie an, durch die auch den Lehrern der Kirche die Nothwendigkeit nahe tritt, ihre Ueberzeugungen, ähnlich wie die Philosophen die ihrigen, in Lehrsätzen zu formuliren.

Es ist dieses Verhältniss zur Philosophie der Zeit, welches dem Christenthum den Charakter einer Culturreligion im eminenten Sinne des Wortes gibt, einer Religion, die nicht, wie die Naturreligionen, bloß aus den allgemeinen und natürlichen Motiven des religiösen Gefühls, sondern aus der Wechselwirkung des letzteren mit den wichtigsten Factoren der gesammten Cultur der Zeit hervorgegangen ist. Eben dieser Charakter des Christenthums als einer Culturreligion prägt sich aber zugleich darin aus, dass die Entwicklung der Glaubenslehren nicht bloß in einem steten Kampf gegen außerhalb stehende Culte und philosophische Lehren, sondern vielfach auch in einem innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft selbst geführten Kampf sich vollendet, wobei ganz besonders die von der antiken Philosophie ausgehenden Einflüsse eine wichtige Rolle spielen. Denn gerade diese Einflüsse sind es, die nicht selten zu abweichenden Glaubensanschauungen und dadurch zur Bildung von Secten innerhalb der christlichen Kirche Anlass geben. Diesem Streit der Meinungen und Secten gegenüber ist frühe schon in den christlichen Gemeinden das Bedürfniss einer gemeinschaftlichen Glaubensnorm siegreich durchgedrungen, und hat sich zunächst in dem persönlichen Einfluss einzelner hervorragender Kirchenlehrer, dann, nachdem das Christenthum Staatsreligion geworden war, in dem Einfluss des Staates und endlich, nachdem sich die Kirche ihre selbständige Organisation gegeben hatte, in dem der Kirche selbst Geltung verschafft. Diese wichtige Thatsache hatte, abgesehen von ihren Folgen für die kirchliche Gemeinschaft, auch für die Entwicklung der dogmenbildenden Thätigkeit innerhalb der Kirche den großen

Erfolg einer einheitlichen, von so verschiedenen Personen sie auch ausging, doch einem und demselben Ziele zustrebenden Wirkung. Die Grundtendenz, welche die dogmenbildende Thätigkeit der Kirche auch nach ihrem philosophischen Ideengehalt von Anfang an beseelt, stellt sich aber am deutlichsten vor Augen, wenn man sie mit den Einflüssen zusammenhält, die von den verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie her auf sie einwirkten, und die regelmäßig zugleich in dem Streit christlicher Secten ihren Ausdruck fanden.

2. Hier ist nun der allgemeine Charakter der Entwicklung des philosophischen Denkens in der patristischen Zeit, soweit er in den zur Herrschaft gelangten, gegen widerstreitende Anschauungen siegreichen Dogmen seinen Ausdruck findet, ein durchaus übereinstimmender. Gegenüber allen Tendenzen, die entweder darauf ausgehen den Glaubensinhalt zu rationalisiren, oder bemüht sind ihm eine anschauliche, der Phantasie zugängliche mystische Form zu geben, ist das Streben der sieghaften Lehre schließlich immer dahin gerichtet, die Glaubenslehre als eine absolut mystische festzuhalten, welche ebenso wenig von dem Verstande begriffen wie von der Phantasie anschaulich vorgestellt werden könne. Der rationalistischen und der phantastisch-mystischen setzt die orthodoxe Lehre die rein mystische Auffassung gegenüber. Es sind aber gerade die Einflüsse der antiken Speculation, von denen ebensowohl solche Rationalisirungsversuche wie die Anregungen zu phantastischer Mystik ausgehen. Der Rationalismus hat während der ersten Jahrhunderte seine Hauptstütze an der aristotelischen Philosophie, die durch ihren Monotheismus der jüdischen Gottesidee verwandt ist. Aber auch manches aus dem durch seine Ethik vielfach mit dem Christenthum übereinstimmenden Stoicismus gravitirt nach dieser Seite. Die phantastische Mystik hat in dieser Zeit, abgesehen von den orientalischen Religionscultен, ihre

Hauptstätte in der neuplatonischen Philosophie und in den ihr verwandten Anschauungen der christlichen Gnostiker. Der orthodoxe Glaube, der sich gegenüber solchen abweichenden Richtungen behauptet, widerstrebt gleicherweise den Versuchen verstandesmäßigen Begreifens und phantastischer Ausmalung, um eine rein mystische, absolut unbegreifliche und unanschauliche Idee festzuhalten. Gerade dadurch gewinnt er nun aber zugleich jenen Richtungen der antiken Philosophie gegenüber auch philosophisch einen originalen Charakter. Freilich ist es nicht sowohl ein bestimmter positiver Gedanke, der sich hierbei als der maßgebende für ihn feststellen ließe, sondern es ist eben nur die Stellung der gleichzeitigen Negation dem Rationalismus wie der phantastischen Mystik gegenüber, die ihm seine Eigenart verleiht. Dabei tritt in dem Kampf gegen solche abweichende Richtungen doch auch die Thatsache hervor, dass im Grunde diese unter einander verwandter sind, als irgend eine von ihnen mit jener mittleren Position der reinen, begriffs- und anschauungslosen Mystik. Der Rationalist lässt den Versuch einer phantastischen Deutung immer noch eher gelten als den gänzlichen Verzicht auf eine solche. Darum ist das Wort des Tertullian »credo quia absurdum est«, das überaus treffend diese Tendenz des patristischen Denkens charakterisirt, gegen beide, Rationalisten und phantastische Mystiker zugleich gerichtet; und in einer der einflussreichsten dieser abweichenden Secten, in der des Arius und seiner Anhänger, haben rationalistische und phantastische Motive sichtlich zusammengewirkt. Indem aber alle definitiven Dogmenbildungen genau in der gleichen Richtung liegen, in der die Entscheidung wider den Arianismus erfolgt ist, bewährt sich darin die innere Folgerichtigkeit und der einheitliche philosophische Charakter des christlichen Glaubenssystems.

3. Nach einander löst die christliche Philosophie auf der Grundlage dieses reinen Mysticismus die Hauptprobleme der

religiösen Metaphysik: das kosmologische, das theologische und das ethische. Dem kosmologischen Problem stellen die Naturreligionen überall Schöpfungsmythen gegenüber, in denen die Schöpfung als die Ordnung eines von Anfang an vorhandenen Urstoffs, des Chaos, gedacht wird. Diesen Gedanken führt auch die mythisch-philosophische Schöpfungslehre Platos im Timäus aus. Der Neuplatonismus setzt an die Stelle der ursprünglichen Ordnung ein Ausströmen der Welt aus der Gottheit, so dass nun die Materie ebenfalls als ein Erzeugniss des Schöpfungsactes erscheint, wobei aber dieser immer noch als ein sinnlicher Process vorgestellt wird, dem die Annahme von Mittelwesen zwischen dem rein geistigen Wesen Gottes und der körperlichen Welt zu Hülfe kommt. Auf der andern Seite vertritt die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, indem sie die Unbegrenztheit des göttlichen Seins auf die Welt überträgt, den rein rationalistischen Standpunkt, der den Begriff der Schöpfung überhaupt beseitigt. Diese Vorstellungen spielen auch noch in die Anfänge der christlichen Philosophie hinüber, die Emanationsvorstellungen in den Lehren der Gnostiker und den Ideen eines Clemens von Alexandrien, der Begriff der Ewigkeit der Welt in der Lehre des Origenes. In der Kirche gelangt aber das wohl zuerst von Irenaeus im 2. Jahrh. aufgestellte Dogma der Schöpfung aus nichts zur Herrschaft, ein rein mystischer Begriff, der sich der anschaulichen wie der verstandesmäßigen Deutung gleicherweise widersetzt, dadurch aber die Gottesidee nur um so erhabener, den Vorgang der Weltschöpfung um so gewaltiger und übermenschlicher erscheinen lässt.

4. Im gleichen Sinne löst die Kirche das theologische Problem. Hier steht die Frage im Vordergrund, wie das Verhältniss Gottes zu jenen Mittelwesen, die auch der christliche Glaube im Anschluss an seinen Ursprung aus der Lehre

Jesu annimmt, zu dem Christus-Logos und zu dem Nus, dem heiligen Geiste, zu denken sei. Auf der einen Seite stehen hier wieder die im Gnosticismus und später im Arianismus vertretenen Emanationsvorstellungen, denen ja von vornherein die christliche Vorstellungsweise durch den Begriff der Vermittlung verwandt ist. Nach der Vorstellung der Gnostiker sind der Logos und der Nus vor der Schöpfung der Welt von Gott geschaffen: sie bilden in diesem Sinne untergeordnete, von Gott selbst verschiedene Zwischenwesen zwischen Gott und Welt, daher diese Denkweise auch als »Subordinatianismus« oder als Lehre von der »Homoiusie«, der Wesensähnlichkeit nicht -gleichheit, bezeichnet wurde. Auf der andern Seite reicht, dem aristotelischen und jüdischen Monotheismus verwandt, der »Monarchianismus«, die Lehre von der Alleinherrschaft Gottes, in mehreren Secten in die christliche Welt herein. Danach soll Christus entweder als wirklicher Mensch, oder der Logos und der Nus sollen als verschiedene Erscheinungsformen des einen Gottes gedacht werden. Auch diese nach verschiedenen Richtungen gehenden Deutungsversuche werden endgültig zurückgedrängt durch die auf dem Concil von Nicäa (325) erfolgte Annahme des Athanasianischen Trinitätsdogmas, welches die Wesensgleichheit, die »Homusie« der drei Personen der Gottheit, zugleich aber ihre Verschiedenheit ausspricht, — eine Einheit im Unterschied, die wiederum auf jede anschauliche wie begriffliche Deutung verzichtet, aber dem Glaubensbedürfniss entgegenkommt, welches die drei Begriffe in gleicher Erhabenheit erblicken möchte, einer Vermischung derselben jedoch, als einer Beeinträchtigung des religiösen Werthes der einzelnen, widerstrebt. Darum ist es nicht zufällig, dass der Mann, der diese Fassung des Dogmas hauptsächlich durchsetzte, der Diakon Athanasius, nicht zu den gelehrten Kirchenhäuptern gehörte, sondern bei seinem Kampf für den

Trinitätsbegriff ohne jede Rücksicht auf philosophische Begreiflichkeit lediglich seinem religiösen Triebe folgte.

Nach dem Vorbild des Trinitätsdogmas löst sich dann die mit der Frage der drei Personen der Gottheit zusammenhängende Streitfrage über das Verhältniss der beiden Naturen in Christo, der göttlichen und der menschlichen, von selbst. Auch diese Naturen bilden eine »Homusie«. Sie sind beide vereinigt: Christus ist Gott und Mensch zugleich, keines von beiden und doch jedes von beiden.

5. Das dritte und praktisch wichtigste der drei religiösen Probleme ist schließlich das ethische. Nach mannigfachem Schwanken der Meinungen findet es seine Lösung in der Philosophie Augustins. Seine Erlösungslehre bietet eine solche Lösung wiederum in absolut unbegreiflicher Form, indem sie die von dem religiösen Bedürfniss geforderte Abhängigkeit des Menschen von Gott mit dem nicht minder zwingenden Motiv des schuldbewussten Gemüths, sich selbst für seine Schuld verantwortlich zu fühlen, vereinigt — zwei an sich widerstreitende Begriffe, deren Verbindung nur auf rein mystischem Wege möglich ist. So löst denn Augustin das Problem, indem er die ursprüngliche Freiheit des Menschen lehrt, die durch den Sündenfall verloren gegangen sei, der nun als Erbsünde wider den Willen des Einzelnen fortwirke. So spielen Schuld wie Vergebung durch göttliche Gnade als transcendente Processe außerhalb der Menschenseele sich ab: die Schuld, weil der einzelne Mensch von Anbeginn an durch den Sündenfall der Menschheit in sie verstrickt ist, die Gnade, weil sie durch das Erlösungswerk Christi ohne eigenes Verdienst des Schuldigen vermittelt wird. Demnach sucht auch diese Lösung dem religiösen Bedürfniss zu genügen, indem sie dem Schuldbewusstsein wie der Verpflichtung gegen Gott den stärksten, durch keine rationalisirende Deutung zu erreichenden Ausdruck gibt. Das

zeigt sich deutlich in dem Streit, der sich zwischen Augustin und seinem Gegner Pelagius um das Thema dieser Erlösungslehre entspinnt. Denn rationalistisch ist der Gedanke des Pelagius, dass der Sünder selbst theilhabe an seiner Schuld, und dass er demnach auch durch seine guten Werke theilhaben müsse an seiner Erlösung. Liegt doch in dieser Lehre die unmittelbare Uebertragung der den menschlichen Verhältnissen von Schuld und Strafe entnommenen Begriffe auf das Reich Gottes. Des Augustinus Lehre aber ist mystisch, weil sie eben diese Analogie mit den irdischen Verhältnissen schlechthin ablehnt, während sie zugleich durch die absolute Bedeutung, die sie der Sünde des Menschen wie der Gnade Gottes zuschreibt, ebenso dem Sünden- wie dem Gnadenbewusstsein seinen intensivsten religiösen Ausdruck gibt.

6. Indem nun aber das augustinische Problem an sich selbst nicht mehr so schlechthin transcendent ist, wie es das kosmologische und das theologische gewesen waren, da in dasselbe die Frage nach der Natur des Menschen hereinspielt, so wird in Augustin die theologische Speculation zugleich energischer, als es früher geschehen war, auf die eigentlich philosophischen Probleme hingedrängt. Die Psychologie, die Fragen nach dem Denken und Wollen, nach den Quellen der Erkenntniss und den Motiven des menschlichen Handelns, treten, abgesehen von ihrer religiösen Bedeutung, auch als empirische Fragen in den Gesichtskreis des Nachdenkens. Mit seiner abschließenden Bedeutung für die theologische Speculation der patristischen Zeit vereinigt daher das augustinische Lehrsystem Ideen, die für die zukünftige Entwicklung der Philosophie von weit vorausgreifender Bedeutung geworden sind. Diese zum Theil erst in den Anfängen der neueren Philosophie wieder aufgenommenen Gedanken Augustins entspringen aus der Umwandlung, die bei ihm die aus der

Philosophie geschöpften Begriffe durch ihre Anpassung an das christliche Glaubenssystem erfahren haben. So vollendet sich in diesem letzten, noch von dem vollen Strom hellenistischer Bildung getragenen großen Kirchenlehrer die Reihe der Wechselwirkungen des christlichen Glaubenssystems mit der antiken Philosophie vor allem auch nach ihrer positiven Seite. Durch ihn werden nun vornehmlich solche Elemente der Philosophie der christlichen Bildung dienstbar gemacht, die der Weltanschauung des Christenthums innerlich verwandt sind, während zugleich gewisse Begriffe der Philosophie durch die Einwirkung der christlichen Vorstellungen bedeutsame Umwandlungen und Weiterbildungen erfahren. Unter allen diesen Einwirkungen der griechischen Philosophie stehen die der platonischen im Vordergrund, als der von vornherein am meisten dem Christenthum gesinnungsverwandten. Namentlich ist es die platonische Ideenlehre auf der einen, die platonische Staatslehre auf der andern Seite, die in der augustinischen Philosophie eine eigenthümliche Wiedererneuerung erfährt.

7. Aus der Ideenlehre Platos nimmt Augustin ohne weiteres als einen der christlichen Weltanschauung harmonisch sich einfügenden Gedanken die überweltliche und vorbildliche Bedeutung der Ideen auf. Aber indem er diese Bedeutung mit dem christlichen Schöpfungsgedanken vereinigt, werden ihm die Ideen zu Gedanken des Schöpfers vor der Schöpfung. Im Geiste Gottes ist die Schöpfung von Ewigkeit her vorgebildet. Damit werden die Ideen zu rein geistigen Inhalten. Bis zu einem gewissen Grade vorbereitet war allerdings dieser Uebergang schon in den Emanationsvorstellungen des Neuplatonismus. Aber der Charakter der Ideen als rein geistiger Gedanken Gottes konnte doch erst durch die Einwirkung der christlichen Schöpfungslehre vollkommen klar hervortreten. Auf diese Weise bildet

zugleich der augustinische Begriff der Idee die reine Mitte zwischen der platonischen, vollkommen objectiven, und der modernen, ganz und gar subjectiv gewordenen Bedeutung dieses Wortes. Die Ideen Augustins sind zuerst subjectiv, dann objectiv; schließlich werden sie aber, bei der Begriffsbildung im menschlichen Geiste, wiederum subjectiv. Wenn wir Begriffe bilden, denken wir die Ideen des Schöpfers nach. In Gott lagen die Gedanken vor den Dingen, in uns liegen sie nach den Dingen: durch die Anschauung erst werden wir uns ihrer bewusst.

Diese veränderte Bedeutung der Ideen bedingt auch eine Veränderung des Seelenbegriffs. Jene Eigenschaft eines in gewissem Sinne selbst schöpferischen Zwischenwesens, einer bildenden Kraft zwischen den Ideen und der Sinnenwelt, die der Seele bei Plato zukommt, verträgt sich mit dem absoluten Schöpfungsbegriff der christlichen Weltanschauung nicht mehr. Wohl aber liegt es nahe, dass sich die Seele, als der Grund unseres Denkens und Erkennens, nunmehr selbst in eine jener Ideen verwandelt, die Gott vor der Schöpfung vorausdenkt. So werden die Seelen zu selbständigen Substanzen, zu Dingen, die das schöpferische Denken Gottes mit einschließt. Dadurch verändert sich aber auch der eigenste Inhalt des Seelenbegriffs. Die Seele ist nicht mehr, wie in der platonischen Philosophie, belebendes Princip des Körpers und, nach einer hierbei naheliegenden Uebertragung auf den Kosmos, als Weltseele belebendes Princip der Materie überhaupt, sondern sie ist denkendes Wesen. Von den Seelenvermögen, die auf Grund des Begriffs der Seele als des Lebensprincips Aristoteles unterschieden hatte, bleibt so nur der Nus, die denkende Seele, übrig. Als denkendes Wesen ist aber die Seele an das individuelle Selbstbewusstsein gebunden: der Begriff der Weltseele hat daher in diesem System keine Stelle mehr. Seele ist was seiner selbst

bewusst ist. Darum geht Augustin von der Selbstgewissheit des Denkens aus, wie später Descartes, um darauf die geistige Natur der menschlichen Seele zu gründen. Damit ist der moderne Seelenbegriff geschaffen, der, nachdem die Scholastik unter dem Einfluss der aristotelischen Philosophie ihm wieder untreu geworden war, vom Anfang der Neuzeit an das philosophische Denken beherrscht hat. Dieser Begriff hat dann freilich hier schon jene einseitig intellectualistische Form angenommen, die in der Definition der Seele als »denkendes Wesen« eingeschlossen liegt, und die ihm durch Jahrhunderte hindurch eigenthümlich geblieben ist.

8. Ein zweiter wichtiger Bestandtheil der platonischen Philosophie, der in dem augustinischen Lehrsystem eine der christlichen Weltanschauung angepasste Erneuerung erfährt, ist die platonische Staatslehre. Plato hatte einen idealen Staat gelehrt, in welchem die Weisen, die Philosophen, die Herrschaft führen sollten. Der Philosoph des christlichen Mittelalters ist aber der Kleriker; und alles was Plato von seinem Staate verlangt hatte, die Sorge für das geistige Wohl der Bürger, für Erziehung und Bildung, für das sittliche Leben in der diesseitigen und für die Vorbereitung zur jenseitigen Welt, alles das sieht die Kirche als ihre Aufgabe an. So wird der platonische Staat zum universellen Menschheitsstaat erweitert. Die Kirche ist die »civitas Dei«. Eben darum ist sie aber, im Unterschied von dem platonischen Staat, nicht vom Menschen, sondern von Gott selbst gegründet; und der menschliche Staat ist diesem göttlichen Staat untergeordnet. Die Kirche ist ihrem göttlichen Ursprung gemäß ewig und unbeschränkt, der weltliche Staat ist vergänglich, räumlich und national begrenzt.

An die Betrachtungen über dieses Verhältniss des göttlichen zum weltlichen Staat knüpft Augustin in seinem Werk über den Gottesstaat eine philosophische Uebersicht über den

Gang der Weltgeschichte, eine Geschichtsphilosophie, die, wenn man sie etwa mit den Betrachtungen des Philosophen unter den alten Historikern, des Polybius, vergleicht, die universelle Weltanschauung, zu der auch auf diesem Gebiete die Idee der Kirche hindrängte, in ein helles Licht setzt. Alle Völker der Erde umfasst dieses augustinische Geschichtsbild. Auch das Heidenthum findet in ihm seine Stelle. Aber das eigentliche Schauspiel der Weltgeschichte, den Zweck, von dem der allgemeine Lauf der Dinge beherrscht ist, bildet die Geschichte des Judenthums und Christenthums. Ihr Mittelpunkt ist die Erscheinung Christi, zu der das Vorausgegangene die Vorbereitung, das Nachfolgende die Vollendung darstellt. In dieser Erhebung der Kirche zum Hauptzweck alles staatlichen und geschichtlichen Lebens ist Augustins »civitas Dei« mindestens ebenso einflussreich geworden für die Auffassung der kommenden Jahrhunderte von dem äußeren Beruf der Kirche, wie seine Mitarbeit an der Ausbildung des dogmatischen Lehrgebäudes für den inneren Gehalt der Glaubensanschauungen. Wenn die Organisation der mittelalterlichen Kirche in so manchem Zug an das platonische Staatsideal erinnert, so ist daher nicht zu vergessen, dass, abgesehen von der Nothwendigkeit der geschichtlichen Bedingungen, einen gewissen Antheil hieran auch die unmittelbare Wirkung hat, die auf diesen in platonischer Philosophie herangebildeten Mann, als er eine Staatslehre und Geschichtsphilosophie vom christlichen Standpunkte aus entwickelte, der platonische Idealstaat ausüben musste.

## § 18. Philosophie der Scholastik.

1. Das Verhältniss der scholastischen zur patristischen Philosophie kann nicht treffender gekennzeichnet werden als durch das Wort, mit welchem der größte scholastische

Philosoph des 11. Jahrhunderts, Anselmus von Canterbury, das Ziel seines Strebens andeutet, wenn man es zusammenhält mit dem, in welchem dereinst zu Ende des 2. Jahrhunderts Tertullian die Tendenz der kirchlichen Philosophie prägnant ausgedrückt hatte. »Credo quia absurdum est« hatte das Bekenntniss des alten Kirchenlehrers gelautet; »credo ut intelligam« ist der Wahlspruch des scholastischen Theologen. Auch diesem steht der Glaube an erster Stelle. Aber das Wissen folgt nach; die offenbarten Glaubenswahrheiten zugleich als nothwendige Vernunfterkenntnisse nachzuweisen, ist sein Bemühen; und da der Inhalt der Glaubenssätze ein fest überlieferter ist, so geht nun die ganze Arbeit der scholastischen Philosophie auf diesen Zweck aus. In der ersten Blüthezeit der Scholastik, in der des 11. Jahrhunderts, ist dies zugleich ihr einziger Zweck. Sie ist ganz und gar Theologie. Gerade die übersinnliche Natur der Probleme, um die sie sich abmüht, reizt und übt ihren Scharfsinn. So wird diese Philosophie die Erfinderin einer Methode, die noch tief in die Entwicklung der neueren Philosophie eingegriffen hat: der ontologischen, die aus dem Begriff des Gegenstandes dessen Wahrheit zu erweisen sucht. Die überempirische, einer andern als einer rein begrifflichen Argumentation schlechthin unzugängliche Natur der transcendenten Glaubensobjecte weist die Philosophie dieser Zeit von selbst auf diese Methode hin. Vom Ende des 12. Jahrhunderts an beginnen aber allmählich weltliche Interessen auch auf die Philosophie einen größeren Einfluss auszuüben, und im 13. ist es ganz besonders die Naturphilosophie, die neben der Theologie die Wissenschaft beschäftigt. Dieser Ausbreitung der weltlichen Interessen kommt die allmähliche Bekanntschaft mit den physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles, die namentlich vom Anfang des 13. Jahrhunderts an um sich greift, zu Hülfe. Damit ist aber zugleich eine allmähliche

Aenderung des philosophischen Standpunktes gegeben. Die Denkweise wird realistischer und empiristischer. Man beginnt in Folge dessen den ontologischen Beweisen der Glaubensdogmen zweifelnd gegenüberzutreten. Indem diese Denkrichtung mehr und mehr zunimmt, führt sie endlich im 14. Jahrhundert zu einer skeptischen Tendenz, die gegenüber den Fragen des weltlichen Wissens im allgemeinen die Erfahrung bevorzugt, die Glaubenswahrheiten dann aber um so mehr als rein mystische und unbegreifliche, im Sinne der in der älteren kirchlichen Philosophie geltenden Auffassung, festhalten möchte. Mit dieser Trennung der Gebiete des Glaubens und Wissens bereitet sich die Auflösung der Scholastik und die selbständige Entwicklung der weltlichen Wissenschaften vor, wie sie den Beginn der Neuzeit bezeichnet. Hiernach lässt sich die gesammte Entwicklung der Scholastik in drei Perioden zerlegen: in die erste oder die Zeit der platonisirenden Scholastik, die im 11. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht; in die zweite oder die Periode der aristotelischen Scholastik, die hauptsächlich dem 13. Jahrhundert angehört; und in die dritte oder die Zeit des Verfalls der Scholastik, das 14. und 15. Jahrhundert.

2. Die späteren Scholastiker haben das Verhältniss der drei genannten Perioden zu einander durch Schlagworte charakterisirt, die sich auf die wechselnde Deutung beziehen, die man den allgemeinen Begriffen gab. In der ersten Periode der Scholastik lässt sich nämlich die Tendenz der herrschenden Richtung in den Satz zusammenfassen: »Universalia sunt realia«, d. h. der allgemeine Begriff (das Universale) repräsentirt das Wesen des Dinges, und er setzt darum auch in der Wirklichkeit das Dasein des Dinges, den Begriff desselben voraus. Diese Anschauung entspricht dem Grundgedanken der platonischen Ideenlehre; sie liegt der ontologischen Methode insofern zu Grunde, als bei dieser rein aus Begriffen

die Wirklichkeit der Glaubensobjecte, z. B. das Dasein Gottes, zu erweisen versucht wird. Näher noch bestimmt sich die Richtung dieses Denkens durch den Satz: »Universalia sunt ante rem«, die Begriffe sind vor den Dingen, insofern jene die Bedingungen sind, durch welche die Dinge existiren und gedacht werden können. Die zweite Periode hält dann zwar im allgemeinen daran fest, dass in den Begriffen das Wesen der Dinge erfasst werde; auch für sie gilt daher noch der Satz: »Universalia sunt realia«. Aber sie nimmt zugleich mit ihrem leitenden Philosophen, dem Aristoteles, eine Immanenz der Begriffe in dem materiellen Sein der Dinge an. Bei ihr wird also jener erste Satz näher bestimmt durch den zweiten: »Universalia sunt in re«. Zuweilen wird aber auch der Standpunkt dieses Zeitalters als ein solcher bezeichnet, der ein dreifaches Sein der Universalien statuire. Der Satz »Universalia sunt ante rem« gilt nämlich jetzt, wenn man dabei die Gedanken Gottes vor der Schöpfung im Auge hat; der Satz »Universalia in re«, wenn man die Dinge selbst betrachtet, da diese aus Stoff und Form zugleich bestehen; endlich aber auch der Satz »Universalia post rem«, sobald man auf die Begriffe reflectirt, die der menschliche Geist aus Anlass der Einwirkung der Sinnendinge bei der sinnlichen Wahrnehmung bildet. In der dritten Periode der Scholastik gilt endlich allein noch dieser letzte Satz »Universalia sunt post rem«: die Begriffe existiren überhaupt nur in unserm Geiste, in den Dingen selbst gar nicht, und noch weniger natürlich außerhalb derselben. Vielmehr sind sie bloß Producte unserer Vergleichung der Dinge, die wir dann mit generellen Bezeichnungen, mit Namen belegen. Darum ist mit diesem letzten Satze auch der andere gleichbedeutend: »Universalia sunt nomina«. Hiernach pflegt man den herrschenden Standpunkt der ersten Periode als den des »extremen Realismus«, den der zweiten als den des »gemäßigten Realismus«, und den

der dritten als den des »Nominalismus« zu bezeichnen. Diese Ausdrücke empfangen somit in der scholastischen Philosophie durch diese einseitige Beziehung auf die Begriffe ihre specifischen Bedeutungen. Der extreme scholastische Realismus entspricht deshalb im allgemeinen dem sonstigen Gebrauch des Wortes »Idealismus«, der gemäßigte trifft im wesentlichen noch mit dem heute sogenannten Realismus zusammen, der Nominalismus endlich ist ein skeptischer Empirismus.

3. Die erste Periode der Scholastik, die des extremen Realismus, steht unter der Vorherrschaft einer der platonischen Ideenlehre verwandten Gedankenrichtung; auch eine leise Hinneigung zu neuplatonischen Vorstellungen macht sich bemerklich. Dabei ist von Bedeutung, dass dem Abendland in der ersten Zeit das Wenige, was ihm von antiker Philosophie überliefert wurde, zum großen Theil aus Neuplatonikern, wie Porphyrius, oder den aus ihnen schöpfenden späteren eklektischen Philosophen, wie Boëthius, zufloss. Die hervorragendsten Repräsentanten dieser Periode sind Anselmus von Canterbury, der Erfinder der ontologischen Methode, der mittelst ihrer außer dem Dasein Gottes auch die specifisch christlichen Glaubensdogmen, wie das der Trinität, der Erlösung, zu demonstriren suchte, und Wilhelm von Champeaux, der den Realismus gegen eine schon im 11. Jahrhundert in Roscellinus sich erhebende nominalistische Denkweise vertheidigte, in der sich ältere gegen den athanasianischen Trinitätsbegriff gerichtete Bestrebungen der patristischen Zeit erneuerten. Diese erste Blütheperiode der Scholastik ist ausschließlich theologisch gerichtet. Nur die Logik wird bereits im Anschluss an die überlieferten Bearbeitungen der logischen Schriften des Aristoteles geübt.

4. Die zweite Periode, die im 12. Jahrhundert in Abälard einen Vorläufer hat, im 13. von Albertus Magnus und namentlich von Thomas von Aquino, dem

einflussreichsten Schriftsteller des ganzen Zeitalters der Scholastik, vertreten wird, ist durch das immer mehr hervortretende Interesse an weltlicher Wissenschaft und das hieraus entspringende Streben, die Theologie durch eine alle Zweige des Wissens umfassende Philosophie zu ergänzen, gekennzeichnet. Dieses erweiterte Interesse war aus den allgemeinen Culturbedingungen der Zeit heraus erwachsen. Es wurde aber mächtig gefördert durch die Bekanntschaft mit Aristoteles, der in dieser Zeit in den verschiedenen Theilen seiner Philosophie durch lateinische Uebersetzungen aus den arabischen Philosophen der vorangegangenen Jahrhunderte (Avicenna, Averroës) und aus den Commentaren der letzteren zu den aristotelischen Schriften bekannt wurde. Unter den weltlichen Wissenschaften nimmt in den Schriften dieser Scholastiker die Naturwissenschaft den größten Raum ein. Es ist aber bezeichnend für die Schwierigkeiten, die der bisherige rein litterarische Betrieb der Wissenschaft und die Gewöhnung an Autoritäten der freien Aeußerung des hier zum ersten Mal sich wieder regenden naturwissenschaftlichen Interesses bereiteten, dass die naturwissenschaftlichen Leistungen der Scholastiker lediglich in der Verarbeitung und Commentirung der physikalischen Werke des Aristoteles bestehen, und dass es keinem von ihnen in den Sinn kommt, selbst Beobachtungen anzustellen. Vielmehr, wo je einmal einzelne außerhalb der herrschenden Gedankenrichtung stehende Männer sich auf eigene Beobachtungen berufen, da hält man sie durch die Autorität des Aristoteles ohne weiteres für widerlegt. Dieser gilt für den »praecursor Christi in rebus naturalibus«: ein Widerspruch gegen ihn ist demnach ebenso verpönt wie eine heterodoxe Glaubensmeinung. Für den ganzen Charakter dieser, auch bei ihren bedeutendsten Vertretern wesentlich compilirenden und eklektischen Philosophie ist die Ethik des Thomas von Aquino ein hervorragendes Beispiel. Die

weltlichen Tugenden werden von ihm nach dem platonischen System in die vier Cardinaltugenden unterschieden und auf sie die aristotelische Lehre von der richtigen Mitte angewandt (S. 109, 120). Ueber den weltlichen erheben sich dann aber die Tugenden des Apostels Paulus, Glaube, Liebe, Hoffnung, als die drei »theologischen«. In der Staatslehre nimmt Thomas die augustinische Theorie der »civitas Dei« auf. Doch sucht er auch sie dem Verhältniss zwischen dem mittelalterlichen Kaiserthum und der Kirche anzupassen, so dass der Staat hier gleichfalls eine universellere, der Kirche theils unter-, theils nebengeordnete Bedeutung erhält, wie die von nun an geläufig werdende Vergleichung mit Sonne und Mond dies ausdrückt. Zugleich ist es aber Thomas, der durch seine Anwendung des Begriffs eines Vertrags auf den weltlichen Staat die zeitliche und bedingte Natur desselben gegenüber dem ewigen Gottesstaat entschiedener noch als Augustin zur Geltung bringt.

5. Schon zu Ende des 13. Jahrhunderts treten in dem Kampfe der Schule des Thomas gegen die des Duns Scotus die ersten Vorzeichen der allmählich sich erhebenden nominalistischen Denkweise in die Erscheinung. Dieser Streit bildet ein Seitenstück zu dem, der dereinst zwischen Augustin und Pelagius wegen der Verdienstlichkeit der Werke entbrannt war. Aber schon die Veränderung der Motive, die im Hintergrund dieses Streites stehen, ist bezeichnend für den Wandel der Zeiten. Hatte Augustin die Erlösung als ein reines Werk der göttlichen Gnade betrachtet, während Pelagius der gottgefälligen Handlung wenigstens ein mitwirkendes Verdienst sichern wollte, so ist der Thomismus wohl geneigt, das letztere zuzugestehen; nur die weitergehende Forderung des Scotus, dass Gnade wie Verdammniss ganz und gar von der Freiheit des Menschen abhängig seien, weist er zurück. Vertritt daher Thomas gegenüber der augustinischen Prädestinationslehre

einen gemäßigten Determinismus, so tritt Scotus für den absoluten Indeterminismus ein. So gestaltet sich der Streit zwischen den Thomisten und Scotisten wesentlich zu einem Kampf um die Willensfreiheit, bei dem die deterministische Auffassung selbst schon im Rückzug begriffen, die indeterministische aber zu ihrer äußersten Consequenz fortgeschritten ist, bei der angelangt sie überhaupt mit der bisherigen kirchlichen Lehre von der Gnadenwahl Gottes nicht mehr vereinbar erscheint. Dazu kommt, dass in dem neuen Streit hinsichtlich der Glaubensmotive die Rollen vertauscht sind. War in Pelagius eine rationalistische Denkweise zum Ausdruck gekommen gegenüber dem rein mystischen Standpunkt Augustins und der orthodoxen Lehre, so vertritt umgekehrt hier der Fürst der Scholastik, Thomas, die rationalistische, Scotus die mystische Seite. Die indeterministische Lehre von der Erlösung durch die Heiligung des eigenen Willens ist zu einem Glaubensbedürfnisse geworden, — ein sprechendes Zeugniss dafür, dass das gläubige Gemüth nun nicht mehr, wie dereinst, in dem Gefühl der unbedingten Abhängigkeit, sondern vor allem in dem Vertrauen auf das eigene Thun seinen Trost sucht.

6. Indem in der Lehre des Scotus der individuelle Willensact als eine freie, unabhängige That des Menschen aufgefasst wird, liegt in ihr schon eine Werthschätzung des Einzelnen und Concreten, die sich, auf die allgemeine Weltanschauung übertragen, selbst mit dem gemäßigten Realismus nicht mehr verträgt, den die großen Kirchenlehrer des 13. Jahrhunderts vertreten hatten. Denn dem einzelnen Willensact entspricht, sobald man die Auffassung der menschlichen Natur auf die äußere Natur überträgt, das concrete Geschehen, das besondere Ding. Hat dort nur das Einzelne Wirklichkeit, so wird dies auch hier gelten; und ist nur das Einzelne real, so sind die Begriffe nichts wirkliches, sondern Schöpfungen des subjectiven Geistes, Namen, unter denen wir eine Anzahl von Dingen

zusammenfassen. So entwickelt sich in der dritten Periode aus dem scotistischen Indeterminismus der Nominalismus, der vom Anfang des 14. Jahrhunderts an mehr und mehr zur herrschenden Denkweise wird und in dem hervorragendsten Scholastiker dieses Zeitalters, in Wilhelm von Occam, seinen Hauptvertreter findet. Darin, dass in Scotus und Occam schottische und englische Gelehrte gegen den in Italien und den übrigen Ländern Europas noch vorherrschenden Thomismus in die Schranken treten, machen sich neben den Gegensätzen der Orden der Dominikaner und Franciskaner, die hinter diesem gelehrten Streite stehen, zum ersten Mal nationale Unterschiede geltend, in denen sich auch in der Wissenschaft das Tagen einer neuen Zeit ankündigt, in welcher die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Nationen eine ungleich größere Rolle spielen als in der vor allem in der Wissenschaft eine geistige Einheit bildenden Welt des Mittelalters. In diesem Sinne ist der englische Nominalismus der Vorläufer der die Philosophie der neueren Zeit eröffnenden englischen Erfahrungsphilosophie. Jene Richtung auf das Einzelne und Empirische aber, die die Stellung des Nominalismus in dem Universalienstreit der Scholastik bezeichnet, ist bei ihm zugleich die Kehrseite der veränderten Stellung, die er auch gegenüber den Glaubenswahrheiten und der Frage ihrer Begreiflichkeit durch den menschlichen Verstand einnimmt. Hier war schon die classische Scholastik des 13. Jahrhunderts gegenüber der ersten Blütheperiode der scholastischen Philosophie mit ihrer unentwegten Anwendung der ontologischen Methode um einen wesentlichen Schritt zurückgegangen. Zwar die allgemeinen religiösen Wahrheiten, die in den Religionen aller Völker ausgedrückt sind, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, sind, wie Thomas von Aquino lehrt, aus der Natur der Sache erweisbar, wobei er jedoch — bezeichnend für den naturwissenschaftlich gerichteten Geist seiner Zeit

— den kosmologischen dem ontologischen Beweis vorzieht. Aber gerade die specifisch christlichen Glaubenslehren, die Trinität, die Einheit der beiden Naturen in Christo, die Menschwerdung und Erlösung, — sie sind nicht aus Begriffen, sondern nur als offenbarte Wahrheiten gewiss und verbürgen eben als solche den höheren Werth der christlichen Religion. Davon ist nur noch ein kleiner Schritt zum Standpunkt des Nominalismus, wie ihn Occam vertritt, der überhaupt alle Glaubensinhalte, auch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, für unzugänglich der menschlichen Erkenntniss erklärt. Hiermit ist im wesentlichen die Auffassung der patristischen Zeit von dem rein mystischen Charakter der Glaubenswahrheiten wiederhergestellt, — freilich nicht in unveränderter Form. Vielmehr kommt auf der Seite des Glaubens der große Wandel der Zeiten in dem Indeterminismus der Nominalisten und in der damit verbundenen Hervorhebung der subjectiven Glaubensmotive, auf der Seite des Wissens darin zum Ausdruck, dass der weltlichen Wissenschaft ein selbständiges, von dem Glauben geschiedenes Existenzrecht eingeräumt wird. Im Glauben mystisch, im Wissen empirisch und, wo es nöthig scheint, skeptisch, das ist im wesentlichen die Losung des scholastischen Nominalismus. Damit ist eine völlige Trennung der Gebiete des Glaubens und Wissens eingetreten, eine Trennung, die dadurch noch wesentlich verschärft wird, dass für beide Gebiete entgegengesetzte Grundsätze zur Geltung kommen: für den Glauben das hingebende Vertrauen, das sich durch die Unbegreiflichkeit der Glaubenswahrheiten nicht irre machen lässt, sondern eher in ihr eine Bestätigung ihrer Wahrheit sieht; im Wissen ein vorsichtiger Zweifel, der nur das als gewiss annimmt, was sich der Erfahrung und der kritischen Prüfung gegenüber bewährt hat.

7. Mit der Trennung der Gebiete des Glaubens und Wissens hebt der Nominalismus die Vorraussetzung auf, die bis dahin

das Lebensprincip der Scholastik gewesen war. Die Aufgabe, die sich diese gestellt, den Inhalt des christlichen Glaubens in ein wissenschaftliches Lehrsystem überzuführen, erklärt er für unlösbar, indem er die Glaubenswahrheiten selbst für unbegreiflich erklärt. Dagegen eröffnet er den weltlichen Wissenschaften eine freie Bahn und schlägt selbst schon in dem Betrieb derselben eine bestimmte Richtung ein. Hierdurch schließt der Nominalismus ebenso die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie, wie er nach einer bestimmten Seite hin die der neueren eröffnet. Die scholastische Philosophie selbst ist damit freilich nicht für alle Zeiten verschwunden. Wo sie sich in den folgenden Jahrhunderten wiedererhebt, da geschieht dies aber nicht im Anschlusse, sondern im Gegensatze zum Nominalismus; und vor allem das System des Thomas von Aquino hat diesen späteren Restaurationsversuchen als Grundlage gedient. Diesem Umstande verdankt es die thomistische Philosophie, dass sie noch heute die Geltung einer officiell anerkannten orthodoxen Philosophie der katholischen Kirche für sich in Anspruch nimmt.

**Litteratur** zu § 16—18. H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. 5—8, 1841—45. (Gründliche objective Darstellung.) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde. 1864—66. (Katholischer Standpunkt.) Heinze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II⁵. Mit eingehender Berücksichtigung der Beziehungen zur Theologie und mit reichen Litteraturangaben.) Willmann, Geschichte des Idealismus, II. Dieser 2. Bd. des Werkes sehr brauchbar, der 1., das Alterthum, steht zurück, der 3., die neuere Philosophie, eine ultramontane Parteischrift. Als allgemeine Werke vgl. A. Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendland, I. II. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte², I—III. H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 1888. H. Reuter, Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde. 1875—77. Einzelne Gebiete behandeln: Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. I. Siebeck, Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos. I—III. Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. 1886.

# III. Die neuere Philosophie.

## § 19. Culturbedingungen und Hauptperioden der neueren Philosophie.

1. Die Entwicklung der neueren Philosophie wird durch zwei wichtige Ereignisse vorbereitet: durch die Wiederbelebung des classischen Alterthums in Kunst und Wissenschaft, und durch die kirchliche Reformation. Nachdem schon vom Anfang des 14. Jahrhunderts an die Kunst an den aus dem Alterthum erhaltenen Vorbildern neu sich belebt hatte, beginnt von der Mitte des 15. an zuerst wieder das griechische Alterthum in seinen großen Litteraturdenkmälern in den Gesichtskreis der abendländischen Welt zu treten. Die griechische Sprache, die griechischen Dichter und Denker beginnen von Italien aus ihren Siegeszug. Unter den Philosophen ist es Plato, dessen künstlerische Prosa nicht weniger als der kühne Flug seiner Ideenlehre das Zeitalter mächtig anzieht und es dem von der mönchischen Gelehrsamkeit als kanonisch verehrten Aristoteles entfremdet. So beginnt denn die wissenschaftliche Renaissance mit einem enthusiastischen Platonismus, der überdies kritiklos neuplatonische Lehren, die seinem eigenen mehr mit der Phantasie als mit dem Verstande arbeitenden Denken wahlverwandt sind, in Plato hineindeutet. Diesem frühesten Platonismus, dessen erster Mittelpunkt die gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts durch die Vereinigung griechischer Theologen und italienischer Gelehrter gestiftete platonische Akademie in Florenz ist, folgt dann allmählich, namentlich vom Beginn des 16. Jahrhunderts an, unter dem Einfluss der Ausbreitung der classischen Studien, eine weitherzigere Gesinnung, welche die gesammte philosophische Litteratur nicht bloß der Griechen und Römer, sondern, so

weit es in den Gesichtskreis der Gelehrsamkeit dieser Zeit rückt, auch das orientalische Alterthum, das durch die Tradition vielfach von dem Zauber einer mystischen Geheimlehre umgeben ist, mit gleicher Bewunderung umfasst. Eine positive Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie hat dieser Platonismus und der ihm folgende Eklekticismus der Renaissancezeit nicht. Um so größer ist sein vorbereitender Werth, der nicht bloß darin besteht, dass er den scholastischen Betrieb der Wissenschaft, der sich ausgelebt hat, vollends untergräbt, sondern vor allem darin, dass er die Geister vom Banne der Autorität befreit und ihnen das Vorbild eines unabhängigen Denkens vor Augen führt. Hier hat, mehr noch als der Platonismus des beginnenden Humanismus, der im Grunde nur die Autorität des von der Scholastik heilig gehaltenen Aristoteles mit einer anderen, seinem eigenen Denken adäquateren vertauscht, der Eklekticismus der Spätrenaissance ein befreiendes Verdienst. Mochte die in dieser Zeit nicht selten vertretene Meinung, alle Weisen des Alterthums seien gleich vortrefflich, und sie alle lehrten daher im Grunde dieselbe Wahrheit nur in verschiedenen Formen, noch so kritiklos sein, sie musste doch, sobald man sich der bestehenden Unterschiede bewusst wurde, allmählich an eine selbständige Prüfung der überkommenen Lehren gewöhnen.

2. Der Wiederbelebung der Wissenschaft des classischen Alterthums steht als zweite die Geister befreiende Macht die kirchliche Reformation zur Seite. Durch ihren Rückgang auf die ursprünglichen Urkunden des christlichen Glaubens hängt sie mit der humanistischen Bewegung zusammen und empfängt selbst durch die Wiederbelebung des Studiums der alten Sprachen und Litteraturen ihre Antriebe. Auch sie vertauscht, indem sie sich gegenüber dem Druck der Tradition und der Hierarchie auf die Bibel beruft, ähnlich wie der Platonismus der Frühhumanistik, nur eine Autorität mit der andern. Aber

indem ihre praktische Tendenz von Anfang an vornehmlich gegen die eingerissenen Missbräuche, gegen die Veräußerlichung des religiösen Lebens und gegen die Verweltlichung der Kirche selbst gerichtet ist, der gegenüber sie das rein innerliche Verhältniss des Christen zu Gott betont, wird sie zu einer die Geister befreienden Macht, die allmählich auch der Wissenschaft einen freieren, die ursprünglich eingehaltenen Schranken eines an bestimmte Glaubensnormen gebundenen Denkens überschreitenden Spielraum gönnt.

Indem der Humanismus die Kenntniss der antiken Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt vermittelt, lehrt er die mannigfaltigen Wege kennen, die das menschliche Denken bei der Lösung der allgemeinen Probleme einzuschlagen vermag; und da die Philosophie des Alterthums diesen Problemen unter verhältnissmäßig einfacheren Bedingungen entgegengetreten war, so gewinnt diese Wiedererneuerung der alten Philosophie für die Entwicklung des modernen Denkens einen propädeutischen Werth. Indem ferner die kirchliche Reformation den Stand der Kleriker des ihm bis dahin zukommenden Vorrechts auf die Pflege der Wissenschaft beraubt, wird unter ihrem Einflusse die Philosophie zu einer weltlichen Wissenschaft. Der Gegensatz, in den die neue Zeit zur mittelalterlichen Gelehrsamkeit tritt, lässt sie daher nicht selten die theologischen Fragen geflissentlich vermeiden, um sich dafür auf dem Gebiet des weltlichen Wissens eine um so größere Unabhängigkeit zu wahren.

3. Diese beiden Momente, die vorbildliche Wirkung der antiken Philosophie als einer das gesammte menschliche Wissen umspannenden und alle, die Welt wie den Menschen angehenden Probleme unter einheitlichen Gesichtspunkten behandelnden Wissenschaft auf der einen, und die durch Humanismus und Reformation in ihrem Verein erkämpfte Stellung der Philosophie als einer weltlichen Wissenschaft auf der

andern Seite sind es, welche beide von Anfang an die Entwicklung der neueren Philosophie bestimmt haben. Beide in ihrem Vereine bewirken es aber weiterhin, dass sehr bald als eine dritte Macht, als diejenige zugleich, welche die Anfänge der neueren Philosophie in entscheidender Weise bestimmt, der Einfluss jenes Wissenschaftsgebietes hervortritt, das sich am frühesten seine Unabhängigkeit von der Leitung der Kirche wie von der Herrschaft der antiken Philosophie errungen hat: der Naturwissenschaft. Sie ist es, unter deren Führung die neuere Philosophie ihre ersten selbständigen Versuche unternimmt; und indem die großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen, die geographische Erweiterung des Gesichtskreises, das neue Weltsystem des Copernicus, die grundlegenden physikalischen Forschungen eines Stevinus, Galilei, Kepler, Gilbert und anderer und die mit diesen neuen Erkenntnissen eng verbundenen Fortschritte der mathematischen Methoden die Entwicklung der neueren Philosophie begleiten, geschieht es von selbst, dass dieses am meisten ausgebildete und zugleich am weitesten von den in der Wissenschaft des Alterthums gegebenen Vorbereitungen sich entfernende Wissenschaftsgebiet für das philosophische Denken vor allen anderen maßgebend wird. Dabei scheidet sich aber der von der Naturwissenschaft ausgehende Einfluss nach den in ihr selbst vorhandenen Methoden des Denkens wieder in zwei Richtungen. Auf der einen Seite ist es die Mathematik mit den sich an sie anlehnenden exacten Gebieten, die auf die Philosophie herüberwirkt und diese in eine abstracte, nach streng rationalen Grundsätzen verfahrende Wissenschaft zu verwandeln sucht. Auf der andern Seite ist es die empirische Naturbeobachtung, deren Grundsätze das philosophische Denken sich zu eigen macht.

4. Diese verschiedenen Bestandtheile der von der Naturwissenschaft ausgehenden Einflüsse zusammen mit den

Nachwirkungen, die theils der Humanismus und die durch ihn wiederbelebte antike Philosophie, theils die Theologie und das mit ihr noch immer im Bunde stehende Lehrgebäude der kirchlichen Philosophie ausüben, bedingen es, dass sich die neuere Philosophie von Anfang an weit mehr als die des Alterthums und des Mittelalters in mannigfache Richtungen spaltet, in denen die vielgestaltigeren Einflüsse nachwirken, unter denen das geistige Leben der Neuzeit steht. Immerhin lassen sich nach den besonders hervortretenden Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Zeitalter auch die Entwicklungen der neueren Philosophie in gewisse Perioden sondern. Unter Hinzurechnung der die Wiederbelebung der antiken Wissenschaft einleitenden und begleitenden Erscheinungen, die für das geschichtliche Verständniss der späteren Entwicklungen unerlässlich sind, können wir hier vier Hauptperioden unterscheiden:

1) das Zeitalter der Befreiung des Denkens (15. u. 16. Jahrh.),
2) das Zeitalter des Kampfes der Weltanschauungen (die erste Hälfte des 17. Jahrh.),
3) das Zeitalter der dogmatischen Systeme (die zweite Hälfte des 17. und die erste des 18. Jahrh.),
4) das Zeitalter der kritischen Philosophie und des beginnenden Einflusses der Geisteswissenschaften (vom Ende des 18. Jahrhunderts an).

## A. Erste Periode: Zeitalter der Befreiung des Denkens.

### § 20. Entwicklung der Renaissancephilosophie.

(Nikolaus von Cues, Paracelsus, Giordano Bruno.)

1. In doppeltem Sinne führt die neue Zeit von Anfang an eine Befreiung des philosophischen Denkens mit sich.

Indem neue Probleme in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses treten und die rein theologischen Fragen theils zurückdrängen, theils mit den allgemeinen Weltproblemen in Zusammenhang bringen, löst sich die Philosophie von der Vorherrschaft der Theologie; und indem sich der Wissenschaft neue, über den dem Alterthum verfügbaren Schatz des Wissens weit hinausreichende Ausblicke eröffnen, wird sie mehr und mehr aus der ihren Anfängen anhaftenden Abhängigkeit von der alten Philosophie befreit. Aber diese Befreiung des Denkens ist nicht bloß eine Folge äußerer Einflüsse, sondern der Drang zu ihr entspringt aus demselben Geiste der Zeit, der jene begleitenden Veränderungen der Cultur selber erzeugt hat. Darum treten die Symptome einer freieren Bewegung der Geister keineswegs bloß als nachfolgende, sondern vielfach als vorausgehende, zuerst den eintretenden Umschwung ankündigende Erscheinungen hervor. So preist schon im 13. Jahrhundert der Franciskanermönch Roger Bacon (1214—92) neben der inneren Erleuchtung, durch die dem Forscher auch die wissenschaftliche Erkenntniss in der Form einer göttlichen Offenbarung zu theil werde, die Erfahrung, das Experiment und die Mathematik als die drei Hauptsäulen der Wissenschaft. Mächtiger wird dieses Ringen nach geistiger Selbständigkeit und nach neuen Quellen der Erkenntniss namentlich vom Anfang des 15. Jahrhunderts an, wo es in den Werken des gelehrten Cardinals Nikolaus von Cues (1401—64) einen energischen Ausdruck findet. Vielfach schöpft dieses Streben seine Anregungen, abgesehen von den in der wissenschaftlichen Tradition fließenden Quellen des Platonismus und Neuplatonismus, aus den abergläubischen Wissenschaften der Zeit, besonders der Astrologie und Alchemie, die gerade jetzt mächtig aufblühen, und die selbst zum Theil als Symptome jenes Ringens nach neuen Erkenntnissquellen anzusehen sind, das den Anfang der Neuzeit bezeichnet.

Auch nach ihren Quellen lassen sich diese der ganzen Cultur des Zeitalters ein eigenthümliches Gepräge gebenden Pseudowissenschaften recht eigentlich als »abergläubische Wissenschaften« bezeichnen. Denn in ihnen verbinden sich alte wissenschaftliche Ueberlieferungen, Bruchstücke aristotelischer Physik, neuplatonische Emanationsideen und orientalische, durch die Araber im Mittelalter dem Abendlande zugeflossene Mystik, mit einheimischem, uralt heidnischem Aberglauben zu einer eigenthümlichen Mischung, die trotz ihrer wilden Phantastik doch auch einzelne Ideen erzeugt, die in ihrer allmählich eintretenden wissenschaftlichen Läuterung fruchtbringende Keime für die Entwicklung der neueren Philosophie abgeben. So sind einzelne Gedanken aus dieser phantastischen Mystik des Uebergangszeitalters noch in die Systeme eines Spinoza und Leibniz, ja durch die Vermittlung späterer Mystiker in die religionsphilosophische Speculation des 19. Jahrhunderts, vor allem in Schellings spätere Philosophie übergegangen.

Der charakteristische Repräsentant dieser mystischen Geistesströmung, die als eines der am meisten hervortretenden Symptome das Zeitalter der Befreiung von der Gebundenheit der mittelalterlichen Weltanschauung bezeichnet, ist der deutsche Arzt Theophrastus Paracelsus (1493—1541), der Hauptbegründer jener Verbindung der Alchemie mit der Astrologie, die für den Geist der Geheimwissenschaften dieser Zeit kennzeichnend ist, zugleich der Reformator der Medicin, die er von dem Joch der zum Handwerk erstarrten Galenischen Tradition befreit, indem er auf die unbefangene Beobachtung der Natur hinweist. Dabei ist er aber erfüllt von allgemeineren philosophischen Ideen, die vielfach anregend auf die Folgezeit gewirkt haben. Neben den Nachwirkungen, die die älteren theologischen Mystiker, ein Meister Eckhart (1260—1327) und seine Schüler, ausgeübt haben, ist es denn

auch hauptsächlich Paracelsus, von dem die mystische Geistesströmung der Wissenschaft des folgenden Jahrhunderts ausgeht und, durch einzelne Theosophen, wie durch den in seiner mit naiver Phantastik gepaarten Gedankenhoheit oft hinreißenden Görlitzer Schuster Jacob Böhme (1575—1624), auf spätere Zeiten hinüberwirkt.

2. Im Verlauf dieser Periode selbst wird aber mehr und mehr die mystische Richtung zurückgedrängt durch die gewaltige Erweiterung des Gesichtskreises, die vom Ende des 15. Jahrhunderts an durch die großen geographischen Entdeckungen vermittelt wird, und durch die Erfolge, die seit dem Beginn des 16. die neu sich erhebende unabhängige Beobachtung der Natur mit sich führt. Das Gebiet, das in dieser Zeit im Vordergrund des Interesses steht, ist das umfassendste, die Astronomie. Hier bezeichnet das 1543 erschienene große Werk des Copernikus die größte in der Neuzeit eingetretene Umwälzung der wissenschaftlichen Anschauungen. Ihm folgen entscheidende Fortschritte auf den Gebieten der Physik und der einzelnen beobachtenden Naturwissenschaften vom Ende des 16. Jahrhunderts an. Diese entfalten daher erst in der nächsten Periode ihre Wirkungen auf die Gestaltung der philosophischen Weltanschauungen. Der Einfluss des copernikanischen Weltsystems zugleich mit den Nachwirkungen der vorangegangenen Mystik und des Platonismus der Renaissance kommt aber zu vollem Ausdruck in dem bedeutendsten Denker dieser Uebergangszeit, in Giordano Bruno (1548—1600).

3. Sucht man sich über diejenigen Ideen Rechenschaft zu geben, die in diesem Zeitalter als die vorherrschenden, die Weltanschauungen hauptsächlich bestimmenden hervortreten, und die auf die spätere Entwicklung des philosophischen Denkens den größten Einfluss ausgeübt haben, so bieten sich vor allem deren drei dar: die erste ist die Auffassung des Weltganzen als einer unendlichen, unbegrenzten

Einheit; die zweite ist die Idee eines allgemeinen Zusammenhangs von Geist und Natur und die damit verbundene Einführung des Entwicklungsgedankens; endlich die dritte ist die Idee der Selbständigkeit der einzelnen Naturwesen und ihre Einordnung in eine Stufenreihe, die vom Niedersten zum Höchsten führt. Jede dieser fundamentalen Ideen des Uebergangszeitalters ist vornehmlich an einen der drei hervorragendsten Denker dieser Periode geknüpft: der Unendlichkeitsgedanke erfüllt die Weltanschauung des Nikolaus von Cues, das Entwicklungsprincip ist das vorherrschende in den Gedanken des Paracelsus, die Idee der Stufenleiter der Wesen bildet den Grundton in den philosophischen Gedanken Brunos. Doch gilt das keineswegs in dem Sinne, dass der eine oder der andere dieser Gedanken überhaupt nur einem dieser Denker eigenthümlich wäre. Vielmehr spielen schon in die Philosophie des Cusanus die freilich erst später zu einer deutlicheren Ausbildung gelangten Ideen der organischen Entwicklung und der Stufenreihe der Wesen andeutungsweise hinein. Die letztere, wie sie ja überhaupt mit dem Entwicklungsbegriff eng zusammenhängt, ist auch dem Paracelsus keineswegs fremd. Namentlich aber der letzte dieser Denker, Bruno, in welchem sich noch einmal die ganze Kraft und Kühnheit der Renaissancezeit zusammenfasst, vereinigt die sämmtlichen Ideen seiner Vorgänger mit den eigenen Anschauungen. So bilden überhaupt jene drei Grundgedanken des Uebergangszeitalters ein Ganzes, von dem nur bald mehr die eine bald mehr die andere Seite hervortritt.

4. Im Vordergrund dieser Ideen steht die der Unendlichkeit der Welt. Sie ist die mächtigste unter ihnen, diejenige, die auch auf die Folgezeit am tiefsten eingewirkt hat, und die am einleuchtendsten die Kluft bezeichnet, die die neue Weltanschauung von der eng begrenzten anthropocentrischen des Mittelalters trennt. Das Weltbild, das die

Astronomie des Copernikus entwirft, ist aber nicht etwa der Anfang dieser neuen, die Grenzen des Universums ins Unendliche erweiternden Weltanschauung, sondern diese ist aus jener Vereinigung mystischer und mathematischer Speculationen heraus entstanden, in der namentlich Nikolaus von Cues ein Repräsentant dieser Zeit ist. Sein Denken ist erfüllt von der Unendlichkeitsidee. Sie lässt ihn zu alten pythagoreischen Vorstellungen zurückgreifen, die er in eigenthümlicher Weise erneuert, indem er allen Weltkörpern, demnach auch der Erde so gut wie der Sonne, eine Bewegung zuschreibt, durch die sie mit der Gesammtheit der übrigen Gestirne um die durch den unendlichen Raum gelegte Weltachse in kreisförmigen Bahnen laufen. Die Behauptung, dass sich die Erde bewege, ist aber bei dem Cusanus nicht im geringsten das Erzeugniss astronomischer Beobachtungen oder auch nur einer veränderten Deutung der beobachteten Erscheinungen, sondern sie ist lediglich auf die Idee der Unendlichkeit der Welt selbst gegründet. Denn diese schließt nach ihm die Annahme eines Mittelpunktes der Welt aus, weil in dem unendlichen Raum jeder Punkt dem andern gleichwerthig sei.

Diesen Gedanken von der räumlichen Unendlichkeit der Welt, den er mit der Idee der zeitlichen Weltschöpfung verbindet und so der aristotelischen Lehre von der Begrenzung im Raum und der zeitlichen Ewigkeit des Universums gegenüberstellt, gründet aber der Cusaner auf das Postulat der unendlichen Allmacht und Vollkommenheit Gottes. Die Allmacht des Schöpfers fordert die unbegrenzte Bethätigung seiner schöpferischen Kraft. Räumliche Begrenzung würde Begrenzung dieser schöpferischen Kraft, also Beschränkung der Allmacht selbst bedeuten. Nicht minder fordert die absolute Vollkommenheit Gottes die Unendlichkeit der Welt. Denn das Einzelne in dieser ist unvollkommen und beschränkt, und diese Beschränkung kann nur durch die Unendlichkeit

des Ganzen wieder aufgehoben werden. Wiederum aber würde die Vollkommenheit des Schöpfers in Frage gestellt, wenn man annehmen wollte, dass das Werk seiner Schöpfung unvollkommen sei. In diesen Gedanken kündigt sich schon die freudigere Lebensauffassung einer neuen Zeit an, der die Erde nicht mehr als ein Jammerthal erscheint, sondern die das Leben in dieser Welt als ein Geschenk der Gottheit empfindet, das, wie die Welt selbst, an deren Herrlichkeit theilnimmt. Indem aber diese Vorstellung von der Unendlichkeit und Vollkommenheit des Weltganzen die Frage wachruft, wie dann noch Gott und Welt überhaupt sich unterscheiden, gelangt der Cusaner zu der kühnen Idee einer Erweiterung des durch den unbegrenzten Fortschritt im Raume nahe gelegten Unendlichkeitsbegriffs: die Welt ist nur als Ganzes unendlich, Gott aber als der Inbegriff aller Unendlichkeiten und Vollkommenheiten ist in jeder seiner Eigenschaften unendlich. Bei der Welt kommt die Vollkommenheit des Ganzen erst dadurch zu Stande, dass die Beschränkungen der einzelnen Dinge in ihrem unbeschränkten Zusammensein einander aufheben; Gott ist aber die Vereinigung unendlich vieler Eigenschaften, deren jede unendlich ist. So erhebt sich der Cusaner zu dem Gedanken einer Unendlichkeit höherer Ordnung, und er ist der Erste, der diesen Begriff der absoluten mathematischen Transcendenz verwerthet, um ihn auf den transcendenten Gottesbegriff anzuwenden. Wie in dem Streben ins Schrankenlose, das sich in jener Bildung der Unendlichkeitsbegriffe zu erkennen gibt, so verräth sich aber in dieser Neigung, überall den Begriffen eine mathematische Form zu geben, der Zug einer neuen, der aristotelischen Qualitätenlehre entwachsenen Zeit.

5. Die zweite der Ideen des Uebergangszeitalters, die des allgemeinen Zusammenhangs von Geist und Natur und einer auf diesem Zusammenhang begründeten

eine besteht in der Idee der inneren Gleichartigkeit der Wesen, der in seiner Anwendung auf den Menschen den Begriff des Mikrokosmus erzeugt, — einen Begriff, der, an sich nicht völlig neu, mit den gnostischen und neuplatonischen Ideenkreisen zusammenhängt, nun aber, durch seine Loslösung von dem eigentlichen Emanationsgedanken und durch die sich mit ihm verbindende Conception der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur, erst die Eigenschaften annimmt, durch die er in der neueren Philosophie wirksam werden sollte. Der zweite Gedanke ist der der Entwicklung, der dem Paracelsus sichtlich von zwei Seiten her näher getreten ist: einmal von der Beobachtung der Entwicklung lebender Wesen überhaupt, und sodann aus der Beobachtung der Krankheiten, namentlich der fieberhaft verlaufenden, die ihn auch in der Krankheit ein lebendes Wesen erblicken ließ und so seine Vorstellungen von dem allgemeinen Leben der Dinge unterstützte, — Vorstellungen, die er dann, freilich wieder durch mystische Ideen verhüllt, einerseits auf das Universum im ganzen, anderseits auf die Menschheit und ihre Geschichte übertrug. So findet sich denn bei ihm, wenn auch in trüben Umrissen, sowohl der moderne Gedanke einer Entwicklungsgeschichte des Kosmos, wie der andere einer dem Einzelleben analogen Entwicklung der Menschheit.

6. Die dritte der grundlegenden Ideen dieses Zeitalters, die Idee der Selbständigkeit der Wesen und der Ordnung derselben in einer Stufenfolge, die vom Niedersten zum Höchsten continuirlich aufsteige, war durch den Entwicklungsbegriff des Paracelsus und seine Lehre von der Analogie aller Dinge schon nahe gelegt. Ihre Ausbildung hat sie aber erst durch den letzten und kühnsten Denker der italienischen Renaissance erfahren, durch Giordano Bruno. Die Welt ist ein Stufenreich von Wesen, deren

jedes von einheitlicher und einfacher Natur ist, dabei aber zu der Gesammtheit der andern durch jene Einordnung in Beziehung steht. Auch unsere eigene Seele ist ein solches Wesen, und aus ihr schöpfen wir daher die Gewissheit, dass die übrigen Wesen des Universums ebenfalls geistige Kräfte in sich tragen. Die höchste dieser geistigen Kräfte, dieser Monaden, wie Bruno wegen ihrer Einheit und Einfachheit sie nennt, ist Gott, die »Monas monadum«. Die ganze Stufenreihe aber ist unendlich: hier knüpft Bruno theils an die Unendlichkeitsidee des Cusanus, theils an den Mikrokosmus des Paracelsus an. Für die Vorstellung der Unendlichkeit der Welt gewährt ihm das indessen hervorgetretene copernikanische Weltsystem die Grundlagen. Er lehrt die Bewegung der Erde nicht mehr in der pythagoreisirenden cusanischen, sondern in der copernikanischen Form: die Sonne ist der Mittelpunkt des Systems, das durch die Erde und die andern Planeten gebildet wird. Aber Bruno ist es erst, der dem Gedanken des Copernikus seine allgemeinere philosophische Tragweite gibt, indem er die Vorstellung der räumlichen Unendlichkeit damit verbindet. War bei Copernikus, der an der Annahme der Fixsternsphäre als der endlichen Grenze des Weltgebäudes festhielt, das neue System im wesentlichen noch eine astronomische Hypothese gewesen, eine Umdeutung des ptolemäischen Weltsystems in die heliocentrische Form, so wird es erst bei Bruno zu jener neuen Weltanschauung, die ihm seinen Einfluss auf das allgemeine Denken in den kommenden Zeiten gesichert hat. Unter dem Einfluss dieser Unendlichkeitsidee wird nun nicht bloß die Erde ein Planet, sondern auch die Sonne ein Fixstern unter andern, und die kühne Idee des Cusanus von der Unermesslichkeit des Weltalls gewinnt in den Thatsachen der Beobachtung mehr und mehr ihr reales Substrat. Aber auch der Gedanke des Mikrokosmus trägt bei Bruno in der

Anwendung auf den von ihm neu geprägten Monadenbegriff seine Früchte. Er veranlasst ihn, die von Paracelsus in die äußere Anschauung verlegte Analogie der Erscheinungen zu verinnerlichen, indem er dem äußeren das innere Schauen, der auch von ihm mit Enthusiasmus gepriesenen Beobachtung der Natur die unmittelbare Intuition, die aus dem geistigen Zusammenhang der eigenen Seele mit der Gesammtheit der Wesen ihre Kraft schöpft, zu Hülfe kommen lässt. So verbindet er in einer für diese Zeit charakteristischen Weise neuplatonische Ideen mit der neuen naturwissenschaftlichen Geistesrichtung. Dabei ist aber Bruno, der dem Kloster entflohene Mönch, in dem die ganze neu erwachte Weltfreudigkeit dieser Zeit lebt, den theologischen Speculationen des Cusaners entwachsen. Der mystische Gottesbegriff des Cardinals bleibt ihm fremd: die Monas monadum steht auf der einen Seite inmitten der Welt, selbst zu der Stufenreihe der Wesen gehörend, auf der andern aber doch als das höchste der Wesen wiederum außerhalb der Welt. So schwankt sein Gottesbegriff zwischen Pantheismus und Theismus.

Diese Vereinigung von Anschauungen, die sich erst in der späteren Entwicklung zu Gegensätzen gestalten sollten, ist bezeichnend für dieses ganze Zeitalter. Die herrschenden Ideen der folgenden Periode sind in den Weltanschauungen dieser Zeit alle schon mehr oder minder deutlich aufzufinden. Aber das Denken ist ohne sichere Methode, es folgt mehr den Eingebungen der Phantasie als einer logischen Gedankenentwicklung; daher auch in den Weltanschauungen der einzelnen Denker noch Elemente vereinigt sind, die sich erst in einer späteren, gereifteren Zeit zu bestimmten Gegensätzen entwickeln. In dem Augenblick, wo dies geschieht, beginnt jedoch eine neue Periode, die nun zumeist aus diesem Aufeinanderstoßen der Gegensätze und aus der folgerichtigen und einheitlichen Durchführung der Gedanken ihren

eigenthümlichen Charakter gewinnt, so dass wir sie eben hier nach als das Zeitalter des Kampfes der Weltanschauunge bezeichnen können.

## B. Zweite Periode: Zeitalter des Kampfes der Weltanschauungen.

### § 21. Allgemeiner Charakter des Zeitalters der Erneueru der Wissenschaften.

1. Die Zeit des Kampfes der Weltanschauungen wi eröffnet durch einen Streit, der nur theilweise auf dem Bod der eigentlichen Philosophie sich abspielt, der aber für d darauf folgenden Zwiespalt der philosophischen Richtunge von vorbildlicher Bedeutung ist: durch den Streit, den d Vertreter der neuen, die selbständige Beobachtung und di experimentelle Methode pflegenden Naturforschung gegen di überkommene aristotelische Physik führen. In diesem Strei dessen glänzendster und vorurtheilsfreiester, zugleich den my stischen Neigungen des Zeitalters gänzlich entwachsener Füh rer Galilei ist, erhält auch die aristotelische Metaphysik ihre Todesstoß. Aber indem das Ziel der Naturwissenschaft i diesem Kampfe wesentlich in der Abwehr veralteter und un brauchbar gewordener Lehrmeinungen besteht, besitzt der selbe doch nur einen vorbereitenden Charakter. Die philo sophischen Grundanschauungen, denen man folgen wil nachdem die Herrschaft der aristotelischen und scholastische Philosophie beseitigt ist, bleiben dahingestellt. Nur das wir für die Philosophie der neuen Zeit zur unabweisbaren Forde rung, dass sie mit der Reform der Einzelwissenschaften i Einklang bleibe. Befreiung von der Autorität der Alten un Anerkennung des selbständigen Rechtes der Beobachtun

und des vorurtheilslosen Denkens ist daher die gemeinsame Voraussetzung der nun auftretenden Richtungen.

2. Aber in der Naturwissenschaft selbst, die auf diese neuen philosophischen Richtungen den maßgebenden Einfluss ausübt, wirken zwei wesentlich verschiedene Arbeitsmethoden und Geistesrichtungen neben einander, deren jede einen Ausgangspunkt für das wissenschaftliche Denken bilden kann: die empirische Naturbeobachtung auf der einen, und die mathematische Abstraction und Analyse der Erscheinungen auf der andern Seite. Die empirische Beobachtung und die ihr entstammende inductive Methode vertritt mit dem größten Erfolg auf dem Gebiete der Astronomie Kepler; außerdem wird sie eifrig gepflegt in den descriptiven Zweigen der Naturforschung, unter denen in dieser Zeit die Anatomie des Menschen in erster Linie steht. Die deductive Methode handhabt innerhalb der physikalischen Forschung mit genialer Meisterschaft Galilei, in dessen Händen sich die Mechanik, neben der durch Copernikus und Kepler reformirten Astronomie die hauptsächlichste Grundlage der neuen Weltanschauung, in eine angewandte Mathematik umwandelt. Beide Forschungsmethoden, die inductive, streng empirische und die deductive, abstracte und speculative, bleiben aber innerhalb der Naturwissenschaft friedlich vereinigt, und lösen sich nicht selten in den Arbeiten eines und desselben Forschers je nach der Beschaffenheit der Aufgaben ab. In dem freundschaftlichen Verhältniss, das die zwei hervorragendsten Naturforscher dieses Zeitalters, die als typische Repräsentanten jener beiden Geistesrichtungen gelten können, Kepler und Galilei, verbindet, findet diese wechselseitige Hülfeleistung ihren sprechenden Ausdruck.

3. Was in der Einzelforschung vereint ist und sich seines Gegensatzes vielfach nicht einmal deutlich bewusst wird, das trennt aber die Philosophie zu feindselig einander bekämpfenden Weltanschauungen. Die Ursache dieser Erscheinung liegt

wohl in der strenger geübten Selbstbesinnung, die der Philosophie eigen ist, und durch die sie sich der gegensätzlichen Natur der von ihr benutzten Methoden des Denkens bewusst wird; auch werden in ihr in höherem Grade die Beziehungen maßgebend, in welche die neuen zu älteren Anschauungen vermöge der inneren Verwandtschaft der Denkweisen treten. Wo die Werthschätzung der inductiven Methode im Vordergrund des Interesses steht, da üben vermöge ihrer engen Gebundenheit an die naturwissenschaftliche Beobachtung vor allem diejenigen älteren Richtungen ihren Einfluss aus, die, wie die Atomistik, bereits im Alterthum das Interesse an dem sinnlich erfassbaren Verlauf der Naturerscheinungen in den Vordergrund gestellt hatten. Wo dagegen der Sinn für mathematische Abstraction und Deduction vorwaltet, da macht ebenso unvermeidlich die Verwandtschaft mit speculativen Betrachtungen, wie sie schon in der platonischen Verbindung einer reinen Begriffsdialektik mit der Pflege der Mathematik hervorgetreten war, ihre Rechte geltend. So ist es neben der specifischen Natur der verschiedenen Denkrichtungen und neben der allgemeinen Tendenz der Philosophie zu einseitiger Herausbildung bestimmter Standpunkte, vornehmlich diese Verwandtschaft mit älteren Gedankenkreisen, die bestimmend in die Entwicklung der neu aufkommenden philosophischen Richtungen eingreift. Der Kampf der Weltanschauungen, zu dem die Keime in jenen verschiedenen Richtungen der neueren Wissenschaft verborgen lagen, kommt darum überhaupt erst durch sein Herüberspielen auf das Feld der Philosophie zum Ausbruch; und die Gegensätze verschärfen sich in dem Maße, als sie sich in den Versuchen beginnender philosophischer Systembildungen an einander messen.

In einem Punkte jedoch sind die feindlichen Richtungen, die hier entstehen, einig: sie sind der Ueberzeugung, dass die

Wissenschaft neue Wege einzuschlagen habe, und dass diese Wege zu neuen, ungeahnten Erfolgen führen werden. Darum bekämpfen ihre Vertreter, nicht weniger lebhaft wie die gleichzeitigen großen Naturforscher, die Scholastik und deren geistigen Führer, den Aristoteles, vor allem dessen Logik, so sehr auch manchmal bei ihnen selbst die scholastische Tradition und Erziehung noch nachwirken mag. Was dieser neuen Philosophie an der aristotelischen Scholastik vor allem widerstrebt, das ist die Gebundenheit des Denkens. Frei von der Last wissenschaftlicher Ueberlieferungen, frei sogar in gewissem Maße von dem Zwang des kirchlichen Dogmas will sie an die Probleme herantreten. Der religiösen Gebundenheit des Zeitalters zollen freilich selbst die freiesten Geister ihren Tribut. Die geoffenbarten Wahrheiten des Glaubens lassen auch ein Bacon und Hobbes gelten, wenn sie ihnen gleich möglichst aus dem Wege gehen; und ein Descartes versäumt nicht zu versichern, dass er von der Uebereinstimmung seiner Lehren mit dem Dogma überzeugt, und dass er, wo dies nicht der Fall sein sollte, zu ihrer Zurücknahme bereit sei, — eine in dieser Zeit conventionell werdende Formel, die zum Theil auf gutem Glauben beruhen mag, zumeist aber doch nur eine ausgesteckte Flagge ist, unter der sich die Philosophie freie Fahrt zu sichern hofft.

## § 22. Inductive und deductive Philosophie.

### a. Baconische Philosophie.

1. Ihren ersten entscheidenden Ausdruck findet die inductive Richtung des Zeitalters in Francis Bacon (1561—1626). Gerade die Mängel, die den eigenen naturwissenschaftlichen Versuchen dieses von Hause aus mehr in den Geschäften des Staatsmannes und Juristen als in den Methoden

der Naturforschung geübten Denkers anhaften, verschärfen den Gegensatz, in den er die empirische zur speculativen Richtung bringt. Denn mit diesen Mängeln hängt seine einseitige Ueberschätzung der Sammlung von Thatsachen und seine Unterschätzung der mathematischen Hülfsmittel, zu deren richtiger Würdigung ihm das eigene Talent abgeht, zusammen. So ist es denn Bacon, der der »inductiven Methode« erst jene Geltung verleiht, die sie in der Entwicklung der neueren wissenschaftlichen Methodik angenommen und sich zum Theil bis zum heutigen Tage bewahrt hat. Hatte in der aristotelischen Logik die Induction nur die Rolle eines secundären und im Grunde unwesentlichen Verfahrens gespielt, so wird sie bei Bacon zur unentbehrlichen Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntniss. Nur das sorgsame Aufsteigen von den einzelnen planmäßig durch Beobachtung und Experiment gesammelten Thatsachen zu allgemeinen Begriffen und Gesetzen, die nichts anderes als summarische Ausdrücke für die einzelnen Gruppen von Thatsachen selbst sind, führt nach ihm zu wirklichen Erkenntnissen, die dann wieder erklärend und nutzbringend auf die concreten Probleme angewandt werden können. Zielbewusst stellt daher Bacon sein »Novum Organon«, welches diese neue, von der Naturwissenschaft auf die Gesammtheit der Wissenschaften zu übertragende Methode der Induction lehren soll, dem aristotelischen Organon, jener Sammlung logischer Schriften des alten Philosophen, gegenüber, die zu ihrem Mittelpunkt die Syllogistik, die Lehre von der Folgerung einzelner Sätze aus allgemeinen Prämissen, gehabt hatte. Die Nutzlosigkeit dieser von der Scholastik mit Vorliebe gepflegten syllogistischen Künste scheint Bacon vollkommen einleuchtend, da sie eben das was das Ziel der eigentlichen Wissenschaft ist, den Besitz allgemeiner Erkenntnisse, aus denen das Einzelne begriffen werden kann, bereits voraussetze. Dabei ist es aber merkwürdig,

wie dieser Schöpfer der neuen Inductionslehre trotzdem selbst in dem Vorurtheil der alten Syllogistik befangen bleibt, indem er eine vollständige oder, wo dies unerreichbar sein sollte, doch eine möglichst vollständige Sammlung aller Thatsachen vorschreibt, die sich auf ein zu bearbeitendes Problem beziehen. In diesem Sinne stellt er seine »Tafeln der Instanzen« auf, die sorgfältig angelegt und ausgeführt werden sollen, ehe man sich für ein bestimmtes Resultat entscheidet: die »positiven« Instanzen, in denen man zunächst planlos alle die Fälle zusammenträgt, in denen Thatsachen übereinstimmen, die »negativen« oder solche, in denen Ausnahmen zu beobachten sind, die »gradweisen«, wo die Erscheinungen Abstufungen darbieten, worauf dann endlich in der Tafel der »prärogativen Instanzen« erst eine Auslese des Wichtigsten aus dem Vorangegangenen vorgenommen und darauf zur endgültigen Schlussfolgerung geschritten werden soll. So scharfsinnig Bacon bei der Schilderung dieses idealen Verfahrens einzelne Züge der naturwissenschaftlichen Induction und namentlich des von ihm überschwänglich gepriesenen experimentellen Verfahrens richtig erfasst hat, so zweifellos ist es, dass nach der von ihm gelehrten Methode niemals weder vor noch nach ihm eine wissenschaftliche Induction wirklich ausgeführt worden ist. Hier ging er an den mustergültigen Beispielen naturwissenschaftlicher Untersuchung, die seine großen Zeitgenossen, ein Galilei und Kepler, thatsächlich aufgestellt hatten, achtlos vorüber, um eine Methode zu lehren, die allenfalls nach dem Vorbild des richterlichen Zeugenverhörs, sicherlich aber nicht nach dem der Physik, der »Mutter der Wissenschaften«, zugeschnitten war. Der Grund dieses Misserfolgs lag aber offenbar darin, dass er immer noch, dem Aristoteles folgend, die »vollständige Induction« für erforderlich zu einem sicheren Schlusse hielt, und dass er darüber die ungeheuere Wichtigkeit übersah, welche die Aufstellung

vorläufiger Hypothesen und die sich an diese anschließende probeweise Deduction, die sich dann eventuell in eine endgültige verwandeln kann, thatsächlich für die wissenschaftliche Untersuchung besitzt. Aber je fehlerhafter durch ihre einseitige Betonung des Sammelns einzelner Erfahrungen die baconische Methodik werden musste, um so mehr eignete sie sich zum Programm einer philosophischen Richtung, die in dieser Einseitigkeit ihre Stärke hatte. Denn in der baconischen Inductionslehre sah von nun an die empirische Schule der Philosophie die Forderung einer auf Erfahrung zu gründenden Wissenschaft zum ersten Mal mit voller Strenge durchgeführt. Wenn daher Bacon in seinem »Novum Organon« in Wirklichkeit das Ziel verfehlte, das er sich gesteckt, so liegt der Grund hiervon gerade in dem was ihm in diesem Zeitalter des Kampfes der Weltanschauungen seine philosophische Bedeutung gibt: in der einseitigen, jede andere Denkrichtung und jede andere Methode ausschließenden Betonung der Erfahrung. Auf den Fortschritt der einzelnen Wissenschaften hat Bacons Inductionslehre kaum einen erheblichen Einfluss ausgeübt, so sehr er selbst sich als den Gesetzgeber der neuen Wissenschaften fühlen mochte. Um so mehr ist der von ihm verkündete und in seiner Inductionslehre durchgeführte Grundsatz, dass die einzige Aufgabe der Wissenschaft in der Verknüpfung und Verallgemeinerung der Thatsachen der sinnlichen Erfahrung bestehe, in einer »interpretatio naturae«, die sich der Natur selbst anzuschließen und nirgends den Eingebungen des eigenen Denkens zu folgen habe, maßgebend geworden für diejenige Richtung des philosophischen Denkens, deren Tendenz darauf ausging, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise zur allgemeingültigen zu erheben.

2. Weit vollkommener hat Bacon in dem Werke, das neben der Inductionslehre seine Hauptleistung ausmacht, in

jener encyklopädischen Uebersicht, die wir oben als den ersten Versuch einer Classification der Wissenschaften in der neueren Zeit kennen lernten (Abschn. I, S. 48), die wirkliche Bewegung der wissenschaftlichen Forschung erfasst. Seine umfassende Bildung, die Umsicht, mit der er den Erfahrungswissenschaften in ihren verschiedenen Verzweigungen nachgeht, tritt hier vor allem in der Aufstellung der mannigfachen »Desiderata« hervor, deren Erfüllung er der künftigen Entwicklung vor Augen hält. So hat er hier Gebieten, die zu seiner Zeit noch völlig unangebaut waren, wie der technischen Physik und Chemie, der pathologischen Anatomie, der experimentellen Toxicologie, aber auch der Geschichte der Litteratur und der Wissenschaft, ihre Aufgaben in richtigen Umrissen vorgezeichnet. Freilich macht sich auch hier die Einseitigkeit seines inductiven Standpunktes darin geltend, dass die Mathematik keine selbständige Stellung in seinem System hat, und dass eine »Philosophia prima«, als eine über dem Ganzen des Einzelwissens schwebende allgemeine Wissenschaft, zwar genannt ist, dass aber ihr Inhalt nicht näher erörtert wird. Sein ganzes Interesse wird eben durch die Einzelgebiete gefesselt, und unter diesen liegen wieder ausschließlich die empirischen in seinem Gesichtskreis. Mit dem empirischen verbindet sich dann zugleich auf das engste der utilitarische Gesichtspunkt. Die Naturlehre ist ihm nicht zum wenigsten auch deshalb die »Mutter der Wissenschaften«, weil sie die nützlichste ist, diejenige, die durch neue Erfindungen das Wohl der Menschen am meisten zu fördern vermag. Jeder theoretischen sucht er in diesem Sinn eine praktische, der nutzbringenden Anwendung bestimmte Disciplin an die Seite zu stellen. So sollen nicht bloß die Physik und Chemie der Technik, die Physiologie der Diätetik und Makrobiotik, sondern auch die Psychologie der Charakterkunde und der

Politik dienstbar sein. Diese utilitarische Tendenz erstreckt sich auch auf die ethische Lebensanschauung. Sich selbst und Andern nützlich zu sein, ist für Bacon der wahre Begriff der Tugend. So ist auch seine Moral eine empirische, der Sinnenwelt und ihren Bedürfnissen zugewandt.

## b. Cartesianische Philosophie.

3. Der baconischen Richtung tritt wenige Jahrzehnte später die entgegengesetzte, auf die mathematischen Methoden der neuen Wissenschaft zurückgehende und einer speculativen Behandlung der Probleme zugeneigte in dem hervorragendsten und einflussreichsten Denker dieses Zeitalters gegenüber: in René Descartes (Renatus Cartesius, 1596—1650). Durch seine epochemachenden Forschungen im Gebiet der Geometrie und Analysis, als der Haupterfinder der »analytischen Geometrie« selbst einer der ausgezeichnetsten Mathematiker dieser Zeit, ist Descartes vor allem bemüht, die mathematische Methode so viel wie möglich auf die Philosophie zu übertragen. Analyse und Abstraction, Zurückführung der complexen Thatsachen auf ihre einfachen Elemente und planmäßige Deduction aus evidenten axiomatischen Sätzen gelten ihm als die grundlegenden Methoden wissenschaftlicher Forschung, neben denen die Sammlung von Beobachtungen nur einen verhältnissmäßig geringen Werth beanspruchen könne. Im Vordergrund der philosophischen Bestrebungen Descartes' steht daher der Versuch, jene durch sich selbst evidenten und also nicht weiter abzuleitenden Sätze aufzufinden, die auf dem Gebiet der allgemeinen philosophischen Erkenntnisse den mathematischen Axiomen entsprechen, und aus denen schließlich alle Einzelerkenntnisse gewonnen werden sollen.

Als solche axiomatische Voraussetzungen, die uns als

mittelbar einleuchtende Wahrheiten und zugleich als Grund-
en aller andern Erkenntnisse gegeben seien, bezeichnet er
tens die Selbstgewissheit des Denkens, ausgedrückt
dem Satze »cogito ergo sum«, zweitens die mathema-
sche Natur der Erkenntniss der Außenwelt, wie sie
ch uns darstellt in der Gesammtheit der geometrischen und
ithmetischen Axiome und in deren Anwendung auf die
igenschaften und Gesetze der Natur, und endlich drittens
ie Idee Gottes als die eines unendlich vollkommenen
Vesens, eine Idee, die wir in uns fänden, ohne über ihre
ntstehung, da sie die Schranken unserer endlich beschränk-
n Erkenntniss überschreite, anders Rechenschaft geben zu
önnen als durch die Annahme, sie sei uns von Gott selbst
ngepflanzt, also in diesem Sinne ein subjectives Abbild
ottes. Dadurch erhebt sich aber die dritte dieser axioma-
schen Voraussetzungen der Philosophie über die beiden
rsten, die sich zwar schon durch ihren allgemeingültigen und
othwendigen Charakter ebenfalls über die einzelnen That-
achen der Erfahrung erheben, aber vermöge ihrer Beschaf-
nheit doch nicht die Schranken unseres endlichen Erkennens
berschreiten. Erst durch ihr Verhältniss zur Gottesidee sollen
e sich als angeborene Ideen erweisen, denen eine noth-
endige Wahrheit innewohnt. Denn muss die Gottesidee
rsprünglich in uns liegen wegen ihres eigenen unendlichen
halts, so müssen es diese andern Ideen wegen des mit
nen verbundenen Postulates absoluter Wahrheit, die sie
leichwohl als bloß empirische Wahrheiten nicht besitzen
önnten, sondern erst dadurch gewinnen, dass der übersinn-
che Ursprung der Gottesidee zur Annahme eines ähnlichen
Ursprungs aller der Ideen nöthigt, die wir als gleich evident
nd gewiss auffassen.

4. Diese Anschauungen weisen sichtlich auf die platoni-
che Ideenlehre zurück. Nur dass hier jene Subjectivirung

der Ideen Platos, die bei Augustin mit ihrer Verwandlung in Schöpfungsgedanken Gottes begonnen hatte, noch um einen Schritt weitergeführt ist, indem sie in angeborene Ideen des menschlichen Bewusstseins sich umwandeln, während sie zugleich durch die hinzutretende Forderung der Evidenz, die hier aus einer eigenthümlichen Vereinigung der mathematischen Denkrichtung mit der Speculation der älteren christlichen Philosophie hervorgeht, auf die drei fundamentalen Ideen Gott, Seele und räumliche Körperwelt eingeschränkt wird. In der That entnimmt Descartes dem scholastischen Realismus des 13. Jahrhunderts fast unverändert den ontologischen Gottesbeweis; Augustins Auffassung der Seele als eines denkenden Wesens, das von Gott als unmittelbares Abbild seines eigenen geistigen Seins geschaffen sei, übernimmt er in seinem Seelenbegriff; und aus der mathematischen Denkrichtung seiner Zeit bringt er die Anschauung von der Ausdehnung als der Grundeigenschaft, und den mechanischen Gesetzen als den Principien der Veränderungen der Materie hinzu. In diesen drei Begriffen Gott, Seele und Materie aber und in der Voraussetzung ihrer vor aller Erfahrung gegebenen Eigenschaften liegt zugleich die Forderung einer rein speculativen Behandlung der drei Wissenschaften, die auf jenen Begriffen ruhen, der Theologie, Psychologie und Naturwissenschaft. Damit eröffnet schon die cartesianische Philosophie den Ausblick auf die drei metaphysischen Hauptdisciplinen des folgenden Zeitalters: die rationale Theologie, Psychologie und Naturphilosophie.

5. Trotz der Einwirkungen, welche die Theologie der vorangegangenen Zeit auf Descartes' Denken geübt hat, bleibt jedoch sein nächstes Interesse den weltlichen Wissenschaften zugewandt. Von jenen drei Gebieten hat er nur die Naturphilosophie und die Psychologie, am eingehendsten erstere bearbeitet. An ihr zeigt sich deutlich, wie sehr die

philosophischen Richtungen dieses Zeitalters, so weit sie auch sonst auseinandergehen mögen, von der durch die Naturwissenschaft gewonnenen Weltanschauung beherrscht sind. Die cartesianische Naturphilosophie ist der erste Versuch einer rein mechanischen Naturerklärung, der seit der demokritischen Atomistik wieder aufgetreten ist. Von der Forderung ausgehend, dass nur diejenigen Eigenschaften der Körper, denen eine mathematische Evidenz zukommt, auch objectiv wirklich seien, sucht sie aus den bloßen Begriffen der Ausdehnung und der Bewegung alle Naturerscheinungen zu deduciren, wobei freilich zu der Ausdehnung die Undurchdringlichkeit immer stillschweigend hinzugedacht wird. Indem die continuirlich den Raum erfüllende Materie sich in allen ihren Theilen fortschreitend und rotirend zugleich bewege, soll sie sich in Elemente sondern, die, sich abschleifend und einander zusammenpressend, verschiedene, theils kugelförmige theils prismatische Formen annehmen, welche in einen Staub unendlich kleiner Partikeln eingebettet seien. Auf diese Weise stellt Descartes der Atomistik eine Corpusculartheorie gegenüber, indem er auf Grund seiner Gleichsetzung von Materie und Ausdehnung die Unmöglichkeit leerer Zwischenräume behauptet. Auf der andern Seite freilich schließt er sich mit einigen Aenderungen der Lehre Demokrits von der Entstehung der kosmischen Bewegungen durch Wirbel an. Sie sollen nach ihm ursprünglich den einzelnen Weltkörpern gesondert angehört haben; dann aber seien die kleineren in die Wirkungssphären der größeren hineingerissen worden, woraus die Entstehung der Planetensysteme erklärt wird, — wohl der erste Versuch einer kosmogonischen Hypothese auf der Grundlage der neuen copernikanischen Weltanschauung. Alle diese Bewegungen stehen unter der Herrschaft der unabänderlichen mechanischen Gesetze; jede Zweckerklärung der Naturerscheinungen verwirft

Descartes. Selbst die Annahme der Weltschöpfung ist bei ihm sichtlich nur als eine äußere Anbequemung an das Dogma stehen geblieben; denn in sich trägt dieses cartesianische Weltgebäude offenbar noch mehr als dereinst das aristotelische die Bedingungen einer ewigen Existenz. Unter den Bewegungsgesetzen, in deren Aufstellung er im übrigen die Dynamik Galileis zum Vorbild nimmt, ist eines Descartes eigenthümlich: das Princip der »Erhaltung der Quantität der Bewegung« (mathematisch ausgedrückt des Productes $m.v$, der Masse in die Geschwindigkeit). Indem es ausspricht, dass bei allem Wechsel der einzelnen Bewegungen im Universum stets dieselbe Bewegungsgröße erhalten bleibe, unterstellt es dieses mechanische System in analogem Sinne einem einheitlichen Gesichtspunkt, wie einen solchen für die teleologische Welterklärung des Aristoteles der Begriff der Entwicklung abgegeben hatte. Zugleich eröffnet aber das cartesianische Princip die Reihe jener Versuche einer Formulirung allgemeinster Weltgesetze, die in dem die heutige Physik beherrschenden Princip der »Erhaltung der Energie« vorläufig ihren Abschluss gefunden hat. Das letztere hängt auch dadurch noch mit jenem zusammen, dass es gleich diesem ein »Erhaltungsgesetz« ist und so, wie dies Leibniz zuerst erkannte, an sich selbst einen teleologischen Charakter besitzt. Im übrigen ist die cartesianische Naturphilosophie der erste Versuch einer umfassenden Naturerklärung auf dem Boden der mechanischen Weltanschauung. Sie ist unübertroffen in der Consequenz, mit der sie aus den gleichen Voraussetzungen über Materie und Bewegung alle Erscheinungen, von den kosmischen Bewegungen an bis zur irdischen Schwere, zu Schall, Licht, Elektricität, Magnetismus, soweit diese zu jener Zeit bekannt waren, zu deduciren unternimmt. Sie wird freilich aber auch durch keinen späteren Versuch übertroffen in der Willkürlichkeit der einzelnen Hülfsvorstellungen, denen der

Philosoph gleichwohl immer wieder jene Evidenz und Nothwendigkeit zuschreibt, die er von der wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt verlangt.

6. In einen vollen Gegensatz zur Materie stellt Descartes die zweite der von ihm angenommenen »geschaffenen Substanzen«, die Seele. Wie die Materie das Ausgedehnte und Nichtdenkende, so ist die Seele das Denkende und Nichtausgedehnte. Ihr Wesen besteht nur im Denken, womit für Descartes das Wollen wesentlich zusammenfällt, da ihm alles Denken ein willkürlicher Vorgang ist. Eben deshalb beschränkt er das seelische Leben auf den Menschen. Die Thiere sind bloße natürliche Maschinen: ihre zweckmäßigen Bewegungen erfolgen lediglich durch das vollendete Zusammenwirken der Theile des Nervensystems, das übrigens auch beim Menschen den unwillkürlichen Bewegungen zu Grunde liegt. Da somit die Lebensvorgänge, wie alle physischen Erscheinungen, rein mechanischer Natur sind, so ist auch die gewöhnliche Auffassung vom Wesen des Todes, wonach dieser eintritt, wenn die Seele den Körper verlässt, unrichtig. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: die Seele verlässt den Körper, sobald der Mechanismus desselben unbrauchbar geworden ist. Der Sitz der Seele als eines einfachen Wesens kann aber nur ein einziger Punkt des menschlichen Gehirns sein: Descartes hält es für ausgemacht, dass die Zirbel, als das einzige unpaare Gebilde des Gehirns, dieser Sitz sei. Hier sollen alle Nerven zusammenfließen. Die in ihnen strömende feine Materie (die »animalischen Geister« nach der Sprache der damaligen Physiologie) soll erregend auf die Seele wirken und wieder Anstöße von ihr empfangen. Durch diese Wechselwirkungen entstehen die Empfindungen, Gefühle, Leidenschaften, Zustände von halb physischer halb psychischer Natur, die darum einerseits dem Denken seinen Inhalt geben, anderseits störend in die reine Thätigkeit desselben eingreifen.

Auf der Grundlage dieser Vorstellungen von dem Verhältniss von Körper und Seele erheben sich Descartes' ethische Anschauungen. Die Abhängigkeit der Seele vom Körper, die in ihrer physischen Gebundenheit begründet ist, findet ihren Ausdruck vor allem in den Leidenschaften. Freude und Trauer, Liebe und Hass, sowie die Begierde nach den Sinnendingen überhaupt, deren besondere Modificationen eigentlich nur jene einzelnen Affecte sind, sie alle sind im wahren Sinne ein Leiden der Seele, weil bei ihnen die reine Thätigkeit des Denkens durch die Uebermacht der sinnlichen Eindrücke gestört wird. Dennoch ist es ein natürliches Gesetz dieser psycho-physischen Bedingtheit, dass die Leidenschaften niemals verschwinden, sondern dass nur die einen durch die andern, die schwächeren durch die stärkeren verdrängt werden können. Da ist es denn eine Rettung für die Seele, dass es eine Leidenschaft gibt, bei der die eigene Natur der Seele alle jene sinnlichen Störungen überwindet, weil bei ihr das Begehren mit der eigensten Thätigkeit der Seele, mit dem Denken zusammenfällt. Das ist das rein intellectuelle Interesse, die »Bewunderung« admiratio, bei der die Objecte nicht um ihrer selbst willen, sondern bloß als Gegenstände der Erkenntniss begehrt werden. Sie aber ist das Resultat einer Selbsterziehung des Willens, bei der sich dieser beschränkt, im Handeln das Erreichbare und mit der Freiheit des Geistes Vereinbare, und im Wissen das Erkennbare zu erstreben. An diesen ethischen Maximen, die theils an die dianoëtischen Tugenden des Aristoteles theils an die stoische Ethik anklingen, mögen wohl persönliche Stimmungen des Philosophen, der sich nach einem bewegten Leben ganz dem einsamen Denken ergeben hatte, mitwirken. Aber sie sind vornehmlich auch bedeutsam durch den Gegensatz, in den in ihnen die Lebensanschauung der speculativen Gedankenrichtung dieses Zeitalters

der empirischen tritt. Sieht diese in der praktischen, ebringenden Arbeit das Ziel menschlichen Strebens, so teht es für jene in dem reinen Selbstgenuss des Denkens l in der Hingabe an eine ideale, von den Trübungen der pirischen Wirklichkeit befreite Welt. Dadurch berührt sich gleich die speculative Richtung wiederum mit der vorangangenen christlichen Philosophie, aus der sie ja auch in en metaphysischen Gedankensystemen wesentliche Bestandile in die Weltanschauung der neuen Zeit zu retten sucht.

### c. Materialismus und cartesianische Schule.

7. Die Philosophie Descartes' hat mächtig auf die philophische Bewegung der Zeit eingewirkt. Sie ist es, die vielh erst den Kampf der Weltanschauungen angeregt und n seine Richtung gegeben hat. Denn in der Bestreitung · cartesianischen Lehren hat sich vor allem auch die entgengesetzte, an Bacon sich anschließende naturalistische nkweise weiter entwickelt. Unter ihren Vertretern ragen ei Männer vor andern hervor, welche die von Bacon mehr »grammatisch angedeutete als ausgeführte naturalistische eltanschauung nach verschiedenen Seiten entwickeln: Thoıs Hobbes und Pierre Gassendi. Thomas Hobbes (1599 1679) ist der geistig bedeutendste, der umfassendste und ıarfsinnigste Vorkämpfer dieser Richtung. Hatte Bacon : Physik für die »Mutter der Wissenschaften« erklärt, so ht Hobbes' Bemühen dahin, alle andern Wissenschaften in ysik überzuführen. In diesem Sinne behandelt er neben turphilosophischen Problemen, bei denen er im Sinne der rrschenden Tendenz des Zeitalters und in directem Anıluss an Galileis Mechanik alle Erscheinungen auf Bewengsphänomene der an sich indifferenten, continuirlich den ıum erfüllenden Materie zurückzuführen sucht, namentlich

die Psychologie und die Lehre von der menschlichen Gesellschaft. Steht er demnach in der mechanischen Behandlung der Naturphilosophie trotz abweichender Ansichten im einzelnen auf dem gleichen Boden wie Descartes, so trennt er sich um so weiter von ihm in der Auffassung des geistigen Lebens. Schon Galilei hatte den Satz aufgestellt, für den Physiker existirten nur die mathematischen Eigenschaften der Körper, also Raum, Bewegung, Zahl, wirklich; jene Qualitäten aber, wie hell und dunkel, Kälte und Wärme und andere Empfindungen, denen die Aristoteliker eine reale Bedeutung beilegten, seien bloß subjective Phänomene. Diesen Satz verallgemeinerte Hobbes zu einem philosophischen Postulat, indem er auch für die Interpretation des geistigen Lebens die Zurückführung der Phänomene auf die mechanischen Bewegungsgesetze verlangte. Als unmittelbare Erlebnisse sind ihm die psychischen Vorgänge bloße Zeichen, die auf die wirklichen Naturvorgänge, aus denen sie hervorgehen, hinweisen: sie sind »Phantasmen«, nicht Realitäten. Wirklichkeit hat allein der physische Körper. In den Bewegungen seiner kleinsten Theilchen haben unsere Empfindungen, Affecte und Willensvorgänge ihre Quelle. So ist Hobbes einer der ersten Denker, der mit strenger Consequenz aus der naturalistischen Weltanschauung die Grundsätze des modernen Materialismus entwickelt, wobei sofort der wesentliche Unterschied dieses letzteren von dem an der Selbständigkeit der Seele festhaltenden naiven Materialismus des Alterthums, namentlich der demokritischen Atomistik, hervortritt. Dem Hobbes ist das seelische Geschehen nicht eine Bewegung einer besonderen Seelensubstanz, sondern eine Wirkung des Körpers, eine »Function des Gehirns«, wie es der spätere Materialismus ausdrückte, die, als solche ebenfalls körperlich, hinter unsern subjectiven Empfindungen sich verberge. Entsprechend dieser Auffassung löst er das

Erkenntnissproblem im Sinne des vorausgegangenen scholastischen Nominalismus, der hier gerade der naturalistischen Anschauung bereits vorgearbeitet hatte. Das Allgemeine ist nicht bloß unerkennbar, sondern es ist ein täuschender Schein, dem in Wirklichkeit immer wieder ein einzelner sinnlicher Gegenstand zu Grunde liegt. Nur die Einzeldinge sind uns daher erkennbar. Die Allgemeinbegriffe sind bloße Namen, unter denen wir eine Anzahl einzelner Dinge zusammenfassen. Unter den angeborenen Ideen Descartes' ist die Gottesidee ein der Wissenschaft ganz und gar unzugängliches Object des Glaubens, die Seele eine Fiction; es bleiben so nur die mathematischen Eigenschaften der Körperwelt wirklich bestehen, die aber nicht angeborene Ideen sind, sondern aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen, aus der wir sie durch willkürliche Sonderung von den übrigen Inhalten derselben gewinnen.

8. Ist der Körper das einzige real existirende Object, so ist nun dieser Begriff nicht bloß auf den einzelnen Menschen, sondern auch auf die menschliche Gesellschaft anzuwenden. Der Staat ist ein künstlicher Körper, dadurch gebildet, dass sich Viele durch Vertrag dem Willen eines Einzelnen unterworfen haben. Der letzte Grund dieser Vereinigung liegt in jenem allen Körpern eigenen Streben nach Selbsterhaltung, das im natürlichen Zustand jeden Menschen antreibt seine Nebenmenschen zu bekämpfen, ihnen streitig zu machen was er für sich selber besitzen möchte. Der Staat ist daher die Schutzwehr, die sich der Mensch beim Eintritt in die Cultur gegen diesen blind gegen sich selbst wüthenden natürlichen Egoismus errichtet. Indem Hobbes auf diese Weise die Vertragstheorie, die der scholastischen Philosophie dazu gedient hatte, die weltliche und vergängliche Natur des Staates gegenüber der göttlichen und ewigen der Kirche hervorzuheben, annimmt, verändert er zugleich ihren Inhalt durchaus

im Sinne der neuen Zeit. Die Bürger können sich, wie er deducirt, keinem Oberhaupt unterwerfen, ehe sie selbst sich geeinigt haben. Der Unterwerfungsvertrag setzt daher den Gesellschaftsvertrag voraus. Er ist ganz und gar aus dem freien Willen der Einzelnen hervorgegangen, nachdem diese erkannt haben, dass in der Gründung einer festen Rechtsordnung die einzige Rettung vor den Gefahren jenes ungeselligen Naturzustandes liegt, in dem die Menschen gleich den Thieren der Wildniss, »homo homini lupus«, einander bekämpfen. In dieser Idee des Gesellschaftsvertrags war daher latent schon die moderne Idee der Volkssouveränität eingeschlossen. So sehr Hobbes selbst, dessen Lehre in den Stürmen der englischen Revolution gereift war, die absolute Monarchie als die beste Staatsform pries, weil in ihr durch die unbedingte Herrschaft eines Willens ein für allemal dem Streit der Einzelwillen gesteuert sei, so ist er darum doch durch jene Idee des Gesellschaftsvertrags der Vater der späteren revolutionären Staatstheorien geworden. War ihm auch in der Entwicklung dieser Lehre ein deutscher Rechtslehrer, Johannes Althusius (um 1600), bereits vorangegangen, so waren es doch erst Hobbes' politische Schriften, die die neuen Ideen in weitere Kreise trugen. Auch darin aber ist Hobbes ein Sohn der neuen Zeit, dass bei ihm die Vertragstheorie mit Rücksicht auf das Verhältniss von Staat und Kirche einen der Lehre der Scholastik genau entgegengesetzten Sinn gewinnt. Der Staatsvertrag gilt ihm für unauflöslich, also die durch ihn gesetzte Ordnung streng genommen für unvergänglich. Da aber im Staat nur ein Wille herrschen kann, so ist die Kirche unbedingt dem Staate unterthan. Die allein zu duldende Form der Kirche ist die der Staatskirche. »Glaube ist«, wie Hobbes cynisch sich ausdrückt, »was der Staat zu glauben gebietet, Aberglaube was er verbietet«.

9. Wie der Staat, so ist für Hobbes auch die Moral ein Product des wohl erwogenen eigenen Interesses der Einzelnen. Nur zum eigenen Vortheil legt der Mensch seinen natürlichen Begierden Schranken auf oder erweist seinen Nebenmenschen Wohlthaten. Letztes Motiv des Handelns bleibt immer der individuelle Nutzen, der Trieb nach Lust, der im Naturzustand des Menschen frei waltet und sich darum schließlich gegen das eigene Wohl kehrt, im Culturzustand aber durch die Reflexion gebändigt und so zur Quelle dauernden Glücks wird. Wie die Ethik Descartes' mit logischer Nothwendigkeit zu einer eigenthümlichen, in die Denkweise der neuen Zeit umgesetzten Wiederbelebung des Stoicismus geworden war, so führt demnach der Naturalismus des Hobbes ebenso folgerichtig zu einem Hedonismus und Epikureismus. Dabei gewinnt aber dieser durch die in ihm hervortretende hohe Werthschätzung der Güter der Cultur in ihrem Gegensatze zu den Schrecken des Naturzustandes seinen eigenthümlichen Charakter, mit dem dann auch die neue Auffassung der menschlichen Gesellschaft als eines zum Nutzen des Einzelnen geschaffenen Culturerzeugnisses zusammenhängt.

10. Von geringerer Bedeutung ist der zweite der oben genannten Vertreter der naturalistischen Denkweise in diesem Zeitalter, Pierre Gassendi (1592—1655). Erscheint bei Hobbes die Erneuerung der epikureischen Ethik als eine Folge seines in der Schule der Naturphilosophie und des Nominalismus erwachsenen Materialismus, so ist in Gassendi umgekehrt vor allem das Streben lebendig, der asketischen Moral der Kirche ein aus dem Geiste der Renaissance heraus geborenes ethisches Ideal der Lebensfreude und des Genusses gegenüberzustellen. Indem er dies Ideal in dem viel geschmähten Epikur verwirklicht findet, wird er von hier aus auch zu den übrigen Theilen der epikureischen Lehre

geführt. Auf diese Weise zieht er den Gedanken der A
mistik zum ersten Mal in der neuen Zeit wieder aus
Vergessenheit hervor. Dies führt auch ihn, den Kleri
der bei allem dem treu an seiner Kirche festhält, zu ei
naturalistischen und materialistischen Weltanschauung.
dem er jedoch, mehr Philologe als Naturforscher, übe
treu seinem antiken Vorbilde folgt, bringt er neben
durch Hobbes vertretenen modernen noch einmal die a
dualistische Form des Materialismus zur Geltung. Als sol
hat die Philosophie Gassendis keinen nennenswerthen E
fluss auf die Folgezeit ausgeübt. Die Zeit jenes dualistisch
Materialismus war unwiederbringlich vorüber; sie musste un
dem Einfluss der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntn
des Menschen nothwendig der monistischen Form der gleich
Denkweise weichen. Um so mehr hat Gassendis Hinw
auf die Atomistik in der Naturwissenschaft nachgewirkt,
sehr auch zunächst die Philosophen, ein Descartes, Hob
und später Leibniz, da ihnen die Annahme eines lee
Raumes unmöglich schien, ihr widerstrebten.

11. Der Kampf der Weltanschauungen, der mit die
Gegnern Descartes' in die Philosophie des 17. Jahrhund
eintritt, setzt sich fort in der durchgehends im Gegens
gegen ihre Denkweise sich bewegenden Wirksamkeit ei
Anzahl von Denkern, die, an Descartes sich anschließe
dessen Lehren theils weiterzubilden, theils mit älteren ph
sophischen Anschauungen in Einklang zu bringen bem
sind. Der ethische und religiöse Gegensatz gegen den ne
Naturalismus ist bei allen diesen Cartesianern das am meis
hervortretende Motiv. Auf den Gebieten der Ethik
Theologie bewegen sich daher auch hauptsächlich ihre
strebungen. Die Hauptvertreter dieses religiös gestimm
Cartesianismus sind der Niederländer Arnold Geulinx (1
—69) und der französische Weltpriester Nicole Ma

branche (1638—1715). Beide versuchen auf der Grundlage der Lehren Descartes' den Geist der älteren christlichen Ethik wiederzuerneuern, Geulinx, der Calvinist, mehr in asketischer, Malebranche, der Bruder des »Oratorium Jesu«, in mystisch contemplativer Richtung. Die Vermittelung mit Descartes' Philosophie bildet dabei für beide das Verhältniss der Gottesidee zu den beiden andern angeborenen Ideen, Seele und Körper. Indem einerseits das religiöse Bedürfniss dahin wirkt, die Abhängigkeit der Seele und der Welt von Gott energischer zu betonen, anderseits aber auch gegenüber der von Descartes angenommenen rein äußerlichen Beziehung zwischen beiden Substanzen theoretische Bedenken sich regen, suchen diese Denker das Problem der psychophysischen Wechselwirkung durch die Annahme einer nicht bloß einmaligen, sondern einer fortdauernden und in jedem einzelnen Fall des Einflusses von Körper auf Seele oder Seele auf Körper gegenwärtigen schöpferischen Wirksamkeit Gottes zu lösen. Ja Malebranche dehnt diese Betrachtungsweise auf die Wechselwirkung der Dinge überhaupt aus. Er lehrt so in der Natur eine Allgegenwart Gottes, deren Substrat er in der reinen, intelligibeln, von allem sinnlichen Inhalt befreit gedachten Raumanschauung zu finden meint. Auf solche Weise begründen diese Philosophen eine Lehre, die, weil dabei die Wechselwirkung von Seele und Körper jedesmal als eine nur scheinbare, bloß »per occasionem« stattfindende aufgefasst wird, als »Occasionalismus« bezeichnet worden ist.

Principiell hat der Occasionalismus insofern eine bis heute fortwirkende Bedeutung, als von ihm zum ersten Mal ein Princip aufgestellt wurde, welches man gegenwärtig als das des »psychophysischen Parallelismus« zu bezeichnen pflegt. In der That findet sich im Occasionalismus zuerst die Annahme ausgesprochen, dass die Wechselwirkung zwischen

[illegible] im eigentlichen Sinne causale sei. [illegible] Beziehung auf eine fortwährende my- [illegible] menschlichen Handeln, ja [illegible] Erscheinungen der Natur bezieht. [illegible] der cartesianischen Lehre [illegible] angeführt, wie solche in England [illegible] Cudworth [illegible] werden. Dabei tritt [illegible] engeren Verbindung der car- [illegible] der platonischen Ideenlehre, wie [illegible] bemerken ist, deutlich hervor. [illegible] dieser Männer, wie bei [illegible] Mystik ist es nicht [illegible] mystisch-skeptische [illegible] Philosophie Anregun- [illegible] gegenübersteht. Hervor- [illegible] typische Repräsentanten [illegible] exact mathematischen und [illegible] Richtung des Zeitalters sind [illegible] und später Pierre [illegible]

[illegible] Als das Resultat der philosophischen Gedankenent- [illegible] ergibt sich so die scharfe [illegible] metaphysischer Richtungen: des Materia- [illegible] Spiritualismus. Der erstere geht aus der [illegible] Denkweise hervor, die sich immer ent- [illegible] einseitig naturalistischen zuspitzt. Der zweite erkennt im allgemeinen, wie sich aus seinem Zusammenhang mit der Entwicklung der mathematischen Naturwissenschaft erklärt, die Selbständigkeit einer materiellen Substanz an und schlägt daher in der Naturerklärung Wege ein, die von denen der materialistischen Weltauffassung nicht wesentlich verschieden sind. Aber er hält daneben zugleich an der

Selbständigkeit geistiger Substanzen fest. Ist er in diesem Sinne dualistisch gesinnt, so charakterisirt jedoch die höhere Werthschätzung der geistigen Substanzen und die damit zusammenhängende Stellung zum Erkenntnissproblem, wie sie in der Annahme angeborener Ideen sich ausspricht, sowie nicht minder der ethische Standpunkt, bei dem der Nachdruck auf die Beherrschung der sinnlichen Affecte durch den Intellect gelegt wird, diesen Dualismus als einen spiritualistischen.

## C. Dritte Periode: Zeitalter der dogmatischen Systeme.

### § 23. Spinozas Substanzlehre.

1. Der Begriff des »Dogmatismus« ist in dem Sinne, in welchem er hier angewandt werden soll, von Kant in die Philosophie eingeführt worden. Dogmatisch nannte Kant die vor dem Auftreten seiner kritischen Philosophie verbreiteten philosophischen Systeme, mochten diese nun der deductiv-speculativen oder der inductiv-empirischen Richtung angehören. Er wollte damit ausdrücken, dass sie ihren Entwicklungen durchgehends Voraussetzungen zu Grunde legten, die vor ihrer Aufstellung die zureichende kritische Prüfung hinsichtlich der Fähigkeit unseres Erkenntnissvermögens den in ihnen behandelten Aufgaben gegenüber gemangelt habe. Als dogmatisch galten ihm daher ganz besonders diejenigen Systeme, die es unternahmen transcendente Probleme zu lösen; und er wollte mit dem Wort an die Dogmen des Glaubens erinnern, mit denen jene philosophischen Dogmen auch darin übereinstimmten, dass ihre Annahme schließlich eine Sache des Glaubens, nicht der Wissenschaft sei.

Wenn nun auch der Begriff »dogmatisch« in diesem von Kant gebrauchten Sinne keineswegs auf die in Rede stehende

Periode eingeschränkt werden kann, sondern sich sowohl n
vorwärts wie nach rückwärts weit über dieselbe hin
erstreckt, ja wenn man wohl bezweifeln darf, ob Kants eig
Philosophie von »Dogmatismus« in der von ihm festgeste
Bedeutung des Wortes ganz frei gewesen sei, so ist doch
zuerkennen, dass gerade auf die vorherrschenden Richtu
der Philosophie in der Periode vom Ende des 17. bis zu
des 18. Jahrhunderts der Ausdruck in besonderem Maße
trifft. Dies bringt schon der Umstand mit sich, dass d
Zeit vorzugsweise auf die Schöpfung großer und in sich
geschlossener philosophischer Systeme ausgeht, die trotz
logischer Consequenz, die in ihnen im einzelnen obw
mag, doch schließlich auf unbewiesene Voraussetzungen
rückgehen. Dies ist aber zugleich das wesentliche Merk
durch das sich dieses Zeitalter von den vorherrsche
Richtungen der folgenden, kritischen und nach-kritischen
riode unterscheidet. Gewiss sind auch in dieser die le
Grundlagen der Systeme bestreitbar, ja in vielen Fä
wie die seitherige Entwicklung gezeigt hat, unhaltbar.
bei der Ausbildung dieser Systeme des nach-kritischen
alters waltet doch immerhin das Bestreben, vor allen
gen von absolut sicher stehenden Sätzen auszugehen.
kann daher das Verhältniss der dogmatischen zur kritis
Periode auch dahin definiren, dass jene bemüht ist,
der Grundlage bestimmter, durch eine geniale Intuition
fundener oder von außen aufgenommener, schließlich
willkürlicher Annahmen logisch consequente Weltansc
ungen aufzubauen, während diese vor allem nach unzwe
haft feststehenden Voraussetzungen sucht, auf denen
System der Wissenschaft errichtet werden könne, worau
dann freilich, wenn sie erst die richtigen Voraussetzu
gefunden zu haben glaubt, nicht selten im Einzelnen
Willkür verfährt.

2. Der Zeit der dogmatischen Systeme wurden nun jene Begriffe, aus deren Anwendung und Durchführung ihr Aufbau besteht, nahezu fertig durch das vorangegangene Zeitalter des Kampfes der Weltanschauungen überliefert. Denn eben dies ist der Ertrag dieses Kampfes, dass er gewisse Grundanschauungen ans Licht gefördert hat, die der gesammten Weltbetrachtung ihre Richtung anweisen, und die im ganzen nur noch einer klareren Formulirung und einer folgerichtigen Durchführung bedürfen, damit aus ihnen geschlossene philosophische Systeme entstehen. Die nächste Vorbereitung zu einer solchen systematischen Weiterführung bietet die Philosophie Descartes', die selbst schon ein geschlossenes System sein würde, wenn sie nicht noch allzu sehr die Merkmale einer zum Theil unter der Wirkung abweichender Motive erfolgten Entwicklung an sich trüge. So gibt sich denn das der Entstehungszeit nach erste der großen Systeme des neuen Zeitalters, die Philosophie Spinozas (1632—77), unmittelbar als eine Weiterführung und folgerichtige Durchbildung der Gedanken Descartes'.

Freilich ruht dieses System noch auf andern geschichtlichen Vorbedingungen: es zeigt auffallende Anklänge an die mystische Naturphilosophie des 15. und 16. Jahrhunderts, deren Ideen in ihm nur in eine exacte logische Form überführt erscheinen. Namentlich der Unendlichkeitsbegriff des Nikolaus von Cues und Giordano Brunos Lehre von der intuitiven Erkenntniss leben in ihm wieder auf. Aber diese Bestandtheile erscheinen in so enger Beziehung zu der strengen Durchführung der Speculationen Descartes', dass das System den Eindruck eines vollkommen einheitlichen Aufbaues macht, bei welchem sich jene Synthese der verstandesklaren cartesianischen Lehre mit der mystischen Naturphilosophie und Theosophie der Renaissancezeit und mit Anklängen an den Platonismus der Frühscholastik als das

folgerichtige Erzeugniss eines Denkens darstellt, das von einer streng begrenzten Anzahl naheliegender Voraussetzungen ausgeht.

3. Solche begriffliche Voraussetzungen sind für Spinoza gegeben einerseits in dem aristotelisch-scholastischen Substanzbegriff, anderseits in Descartes' Lehre von den drei fundamentalen Ideen Gott, Seele und Körperwelt, auf die jener selbst schon den Substanzbegriff angewandt hatte, indem er Gott, der ewigen, ungeschaffenen, die beiden andern als die geschaffenen Substanzen gegenüberstellte. Descartes hatte bereits betont, dass, wie die Erkenntniss der Realität der letzteren erst durch die Gottesidee vermittelt werde, so auch die endlichen Substanzen selbst eben nur durch die Gottessubstanz existirten und also des eigentlichen Wesens der Substanz, der Selbständigkeit, entbehrten. Damit war aber auch der weitere Schritt nahe gelegt, sie überhaupt nur in dieser ihrer unmittelbaren Abhängigkeit von Gott gelten zu lassen und ihnen demnach den Charakter von Substanzen völlig abzusprechen. So verwandeln sie sich denn bei Spinoza in Daseinsweisen, Modi, der Substanz, und die Eigenschaften, die Descartes jedem einzelnen Körper und jeder einzelnen Seele zutheilt, Ausdehnung und Denken, werden zu Eigenschaften, Attributen der einen Substanz, die in den einzelnen Modis nur in beschränkten Formen zum Ausdruck kommen, in der Substanz, in Gott selbst aber als unendlich vorausgesetzt werden müssen. Denn hier erweist sich nun zugleich der Unendlichkeitsbegriff des Cusanus als eine nothwendige Folgerung aus der Einheit des Substanzbegriffs. Die eine Substanz kann keine andern Substanzen neben sich haben, sie kann aber überhaupt nicht begrenzt, nicht durch irgend etwas, das außerhalb ihrer wäre, determinirt sein. So ergibt sich die Unendlichkeit der Substanz, und zwar die absolute, die schlechthin durch nichts zu beschränkende Unendlichkeit:

nicht nur jede ihrer Eigenschaften muss unendlich sein, sondern unendlich viele Eigenschaften, deren jede unendlich ist, müssen ihr eigen sein. Schon der Gedanke, dass irgend etwas außer ihr auch nur der Idee nach existiren könnte, würde ja ihre Unendlichkeit beschränken. Damit ist von selbst gegeben, dass die Begriffe Substanz, Gott und Natur zusammenfallen: sie drücken dasselbe absolut Unendliche nur unter verschiedenen Gesichtspunkten aus.

4. Diese Idee der absoluten Unendlichkeit, wie sie sich bei Spinoza als die logische Weiterbildung des aristotelischen Substanzbegriffs in seiner Anwendung auf die angeborenen Ideen Descartes' erweist, liefert nun aber auch die von den Occasionalisten vergeblich erstrebte Lösung des Problems der Wechselwirkung. Die absolute Unendlichkeit der Substanz umfasst jeden denkbaren Körper und jede denkbare Idee eines Körpers. In jener Unendlichkeit ist also von selbst schon gegeben, dass es keinen körperlichen Modus gibt, dem nicht ein geistiger entspräche, und auf geistiger Seite keine Idee, zu der nicht ein körperliches Sein vorhanden wäre. Aus der Unendlichkeit der Attribute folgt so das von Spinoza aufgestellte Princip des metaphysischen Parallelismus: »Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.«

Ebenso löst sich von diesem Standpunkt aus das Erkenntnissproblem. Die sinnliche Wahrnehmung und alle aus ihr stammende Einzelerkenntniss ist eine beschränkte, darum inadäquate, die nicht das eigentliche Wesen der Dinge wiedergibt, das in der Erkenntniss Gottes und seiner unendlichen Attribute besteht. Denn die Natur der inadäquaten Erkenntniss besteht darin, dass sie das Einzelne als selbständig ansieht, statt es nur in seinem Zusammenhang mit der Substanz aufzufassen. Die inadäquate Erkenntniss ist demnach für Spinoza die gewöhnliche, empirische Erkenntniss, die, wie

sie selbst beschränkt ist, so auch das Beschränkte und darum Bedingte für das Unbedingte und wahrhaft Wirkliche ansieht. Die adäquate Erkenntniss dagegen besteht ihm einzig und allein in der Erkenntniss Gottes und seiner Attribute; sie erstreckt sich auf das Einzelne nur dann, wenn dieses nicht als selbständiges Ding oder als eine selbständige Idee aufgefasst wird, sondern als ein Modus der Substanz und durch diese determinirt, also »sub specie aeternitatis«.

5. Aus inadäquater Erkenntniss stammen auch die Affecte, die ein Leiden der Seele sind, weil diese in ihnen ebenso von äußeren Vorstellungen abhängt, wie der Körper von andern Körpern bestimmt wird. Dagegen führt die klare Erkenntniss, da sie in dem unmittelbaren intuitiven Bewusstsein der Einheit mit der Substanz besteht, ebenso nothwendig zur Freiheit des Geistes, die von allen äußeren Affectionen des Körpers und der Seele nicht berührt wird. Denn diese sind ja ebenfalls nur Modificationen der unendlichen Substanz. Der seelische Zustand, der diese klare Erkenntniss nothwendig und unmittelbar begleitet, ist die »intellectuelle Liebe zu Gott«, wie Spinoza mit einem den endlichen Affectbenennungen nachgebildeten Ausdruck sie nennt. Von der Substanz aus gesehen erscheint sie, da die Substanz Alles umfasst, auch als ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst. Wie diese Liebe ewig dauert, da ihr Gegenstand ewig ist, so ist überhaupt jede Idee, die sich auf das Unvergängliche, auf die Substanz bezieht, selbst unvergänglich. In diesem Sinne meint daher Spinoza, dass zwar die Seele insofern sie nur eine Verbindung von Ideen sei, die sich auf einen einzelnen Körper beziehen, mit diesem Körper vergehe, dass aber eine unendlich klare Idee von dem Wesen jeder menschlichen Persönlichkeit in Gott fortdauere.

6. So scheint in diesem System alles mit logischer Folgerichtigkeit aus der einen Voraussetzung abgeleitet zu sein

die in der Definition der Substanz als des absolut selbständigen Wesens eingeführt ist. Aber diese Definition selbst trägt einen durchaus dogmatischen Charakter an sich, ja der in ihr enthaltene Begriff der Substanz ist an sich ein vollkommen willkürlicher. Auf dieser Grundlage entwickelt dann aber Spinoza eine Weltanschauung, die allein den allgemeinsten Problemen von Gott, Welt und Seele zugewandt ist, so dass hier auch nur von dem Versuch einer Interpretation der Einzelprobleme nicht die Rede sein kann. Die speculative Methode des Systems bewegt sich daher ganz und gar in der Region der reinen Begriffe; nur in diesen besteht die wirkliche Erkenntniss, die Erfahrung bezeichnet an und für sich eigentlich die Negation des wahren Erkennens, die Schranke, die, indem sie sich dem sinnlich beschränkten Denken als Wirklichkeit vorspiegelt, eben inadäquate Erkenntniss ist. So ist dieses speculative System zugleich absolut transcendent; die Brücken zu der empirischen Wirklichkeit, die Descartes' Philosophie noch gangbar zu halten suchte, hat es gänzlich hinter sich abgebrochen. Wie der Beziehungen zur empirischen Erkenntniss, so entbehrt es daher auch solcher zur praktischen Sittlichkeit: an die Stelle der sittlichen Affecte, die, wie die sinnlichen Vorstellungen, aus denen sie hervorgehen, der beschränkten Auffassung der Dinge entstammen, tritt die intellectuelle Liebe zu Gott, die an sich weder ein Affect, noch ein sittlicher Trieb, sondern eine rein religiöse Stimmung ist. So ist dieses System seiner Methode nach speculativ und deductiv, seinem metaphysischen Charakter nach streng monistisch; und dieser Monismus erweist sich vermöge der religiösen Gedankenrichtung, von der er beherrscht wird, als ein Pantheismus. Fällt aber auch der Gottesbegriff des Systems mit dem Weltbegriff zusammen, so entspricht doch dieser nicht der empirischen, sinnlichen Welt, sondern einer transcendenten

Welt, von der die empirische nur ein inadäquates bild oder, noch richtiger gesprochen, eigentlich nur Schranke ist, die als solche zugleich eine Negation wahren Wesens der Dinge darstellt. Die Beziehunge dem frühesten Vorbild eines solchen transcendenten Syst dem platonischen, liegen hier offen zu Tage. Nur ge freilich die absolute Transcendenz der speculativ erschloss Welt durch die Forderung ihrer schließlichen Einheit der wirklichen Welt und durch den dadurch entstehe Pantheismus neben dem transcendenten zugleich einen m schen Charakter. Denn die adäquate Erkenntniss besteh Grunde nur darin, dass sie der volle Gegensatz zur en schen Erkenntniss ist, daher man sie auch nur ihrem stracten Inhalte nach begrifflich fixiren kann, ebenso wie Liebe zu Gott nur dadurch charakterisirt werden kann, sie in der Negation jeder Liebe zu den endlichen Din also in der Negation dessen besteht, was den empiris Begriff der Liebe ausmacht.

## § 24. Lockes Erfahrungsphilosophie.

1. Dem absolut speculativen und transcendenten Sy Spinozas tritt in der Philosophie John Lockes (1632—1 eine auf einer völlig anders gearteten Denkrichtung ruh Weltanschauung gegenüber. Indem Locke Bacons Pos der inductiven empirischen Forschung zu einer Philoso der Erfahrungserkenntniss auszuarbeiten bemüht ist, e es sich ihm als eine nothwendige Consequenz dieses St punktes, dass sein System nur ein solches der Erkenntn theorie sein kann, und dass eine der Hauptaufgaben di empirischen Erkenntnisstheorie darin bestehen muss, die haltbarkeit der speculativen Voraussetzungen der Syst entgegengesetzter Richtung und damit die Unmöglich

einer auf transcendente Probleme gerichteten Metaphysik überhaupt darzuthun. In diesem Sinne bekämpft Locke auf das eingehendste die Grundlage dieser ganzen speculativen Auffassung, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen. Dabei macht sich freilich schon in dieser Kritik der entgegengesetzten Richtung seine eigene empirische Auffassung darin geltend, dass er die speculativen Begründungen jener Lehre ganz bei Seite lässt, um lediglich nachzuweisen, dass eine jede der angeblich angeborenen Ideen leicht auf dem Wege psychologischer Erfahrung entstehen könne, und dass die Art und Weise, wie sich solche Ideen bei Kindern, Naturvölkern u. s. w. auf verschiedenen Stufen der Entwicklung vorfänden, durchaus jene Annahme bestätige. Das Resultat dieser Polemik ist demnach, dass alle Ideen empirischen Ursprungs seien. Damit hat das Wort »Idee« seinen letzten Zusammenhang mit den platonischen Ideen eingebüßt: es ist zu einem Ausdruck für jede beliebige Art subjectiver Empfindung oder Vorstellung geworden, eine Bedeutung, die es in der philosophischen Sprache der Engländer und unter ihrem Einflusse zum Theil in der populären Redeweise auch anderer Nationen bis zum heutigen Tage bewahrt hat. Für Locke aber fasst sich nach dieser Reduction aller Erkenntnissinhalte auf empirisch entstandene »Ideen« das Grundproblem der Philosophie in die beiden Fragen zusammen: wie bilden sich unsere Ideen? und in welchem Verhältniss stehen sie zu ihren Gegenständen?

2. Von diesen beiden Fragen beantwortet sich die erste zunächst dahin, dass die zusammengesetzten aus den einfachen Ideen hervorgehen müssen, dass aber die letzteren wieder aus zwei Quellen stammen: aus der äußeren und der inneren Erfahrung, Sensation und Reflexion, wie Locke sie nennt, die beide wieder derart zu einander sich verhalten, dass zuerst Ideen der Sensation, wie Tast-, Licht-,

Schalleindrücke u. s. w., entstehen müssen, ehe Ideen der Reflexion, wie Gefühle, Willensregungen u. dergl., sich bilden können. Minder einfach ist die Beantwortung der zweiten Frage. Sie erstreckt sich an und für sich nur auf die Ideen der Sensation, da unsere inneren Erfahrungen überhaupt nicht auf Gegenstände bezogen werden, sondern von Anfang an lediglich subjective Affectionen sind. Unter den aus der äußeren Sinneswahrnehmung stammenden Ideen hat aber die Frage wiederum nur für die einfachen eine unmittelbare Bedeutung, da die zusammengesetzten erst aus der verbindenden Thätigkeit unseres Verstandes hervorgehen, also unmittelbare Abbilder äußerer Gegenstände nicht sein können. Hinsichtlich der einfachen Eindrücke scheint es nun Locke unzweifelhaft, dass diejenigen, in denen sich die allgemeinsten Eigenschaften der Körperwelt darstellen, Undurchdringlichkeit, Raum, Bewegung, Zahl, von den Dingen selbst herrühren müssen, dass wir sie uns also subjectiv ebenso vorstellen wie sie objectiv sind, während dagegen die anderen Ideen, in denen wir den Körpern gewisse je nach der Sinnesorgan wechselnde Qualitäten zuschreiben, wie Licht, Farbe, Wärme, Ton u. s. w., erst durch die Wirkungen entstehen, welche die Eindrücke auf unsere Sinnesorgane ausüben. Sie seien daher bloß subjective Zeichen, die auf irgendeinen äußeren Bewegungsvorgang als ihre Ursache zurückweisen. Darum nennt Locke, einen alten scholastischen Ausdruck aufnehmend, jene Sinnesqualitäten, die er für unmittelbare Abbilder der objectiven Eigenschaften hält, die »primären«, diejenigen aber, die zunächst den Eigenschaften unserer Sinnesorgane ihre Beschaffenheit verdanken, die »secundäre Qualitäten«.

3. Mit dieser Werthunterscheidung glaubte Locke zugleich einen Maßstab gefunden zu haben, an welchem der Erkenntnisswerth der zusammengesetzten Ideen gemessen werde

könne. Solche complexe Gebilde erzeuge unser Verstand theils in den Ideen von Substanzen, theils in denen der verschiedenen Existenzweisen (Modi) eines und desselben Dings, theils endlich in denen der Relationen verschiedener Gegenstände. Da nun Raum und Zeit zu den primären Qualitäten gehören, so werden nach Locke die zusammengesetzten Ideen so lange an der objectiven Realität derselben theilnehmen, als der Verstand bei ihnen die Verbindungen der einfachen Ideen, aus denen sie bestehen, genau in derselben Weise vornimmt, in der die Eindrücke selber verbunden sind. Wenn also z. B. gewisse einfache Eindrücke immer und immer wieder in demselben räumlichen Nebeneinander sich wiederholen, so werden wir berechtigt sein, diesen Zusammenhang auf eine Substanz zu beziehen, wobei freilich das was objectiv die Verbindung ausmacht, die Substanz selbst, gänzlich verborgen bleibe, da uns immer nur die einzelnen Eindrücke, die wir Eigenschaften der Substanz nennen, gegeben sind. Oder wenn zwei Eindrücke immer in der gleichen Aufeinanderfolge wiederkehren, so werden wir dies auf eine sie verbindende Kraft, einen Relationsbegriff beziehen dürfen, u. s. w. Sobald wir dagegen ganz willkürlich einfache Ideen mit einander combiniren, wie in den Erzeugnissen unserer Phantasiethätigkeit, so entbehren natürlich solche Producte der objectiven Wahrheit.

4. In dieser Lehre lag zum ersten Mal ein streng empirisches System der Philosophie vor, das sich nicht bloß, wie die alte Sophistik, negativ und skeptisch verhielt, sondern positiv bestimmte und leicht fassbare Kriterien der objectiven Wahrheit aufstellte. Wenn Locke daneben noch der religiösen Ueberzeugung ihre besondere Erkenntnissquelle in der Offenbarung zugestand, so war das insofern keine Inconsequenz, als er damit im Sinne des scholastischen Nominalismus, der auch sonst diese empirische Richtung der neueren

Philosophie vorbereitet hatte, die Gebiete des Glaubens
Wissens durchaus von einander schied. Immerhin wirkt
empirische Standpunkt auf seine religiösen Anschauu
herüber, indem er auch hier bemüht war, das Gebiet
religiösen Glaubens möglichst auf das Begreifliche und
das in den verschiedenen Religionsanschauungen übe
stimmend Enthaltene, also auf die allgemeinsten, mit
natürlichen Vernunft am besten im Einklang stehe
Glaubenssätze einzuschränken. Hieraus erklärt es sich,
von diesem Begründer der empirischen Erkenntnissth
zugleich eine religiöse Bewegung ausgegangen ist, die in
Titel »vernunftgemäßes Christenthum«, den er einer s
Schriften gab, ihren bezeichnenden Ausdruck fand, und
in den Bestrebungen des sogenannten »Deismus« oder F
denkerthums lange noch nachgewirkt hat. In relig
Beziehung hält dieser Deismus an dem Dasein Gottes
auf das er hauptsächlich aus der Natur als seiner Schöp
zurückschließt, sowie, wegen der Uebereinstimmung
Menschen über diesen Punkt, an der Unsterblichkeit
Seele. Die specifisch christlichen Dogmen, wie Trinität,
lösung u. s. w., bestreitet er, oder, wenn er, wie dies L
selbst noch thut, eine gemäßigtere Stellung einnimmt, so
er sie als Offenbarungswahrheiten gelten, deren Inhalt für
menschliche Vernunft unbegreiflich sei. Diesem religi
entspricht auch der ethische Standpunkt Lockes und
ihm folgenden Richtung. Es ist der einer werkthät
Moral, welche, ganz im Sinne des baconischen Utilitaris
den Werth einer Handlung nach dem Nutzen bemisst,
sie dem Handelnden selbst und Andern bringt, und we
die Motive des sittlichen Thuns wesentlich in die Refle
darüber verlegt, wie das eigene Wohl durch kluge R
sicht auf die Nebenmenschen dauernd am besten gesic
werde. Daneben wird aber das religiöse Sittengebot als

wirksame Unterstützung dieser aus Rücksichten weltlicher Klugheit vollkommen begreiflichen Maxime anerkannt. Dieser ethischen entspricht schließlich auch Lockes politische Auffassung, in der er, dem Absolutismus eines Hobbes entgegentretend, gerade aus der von ihm gebilligten Lehre vom Gesellschaftsvertrag die alleinige Berechtigung einer constitutionell beschränkten Monarchie herleitet. In allem dem und namentlich in diesem praktischen Theil seiner Philosophie ist Locke einer der einflussreichsten geistigen Führer des kommenden Zeitalters der Aufklärung.

5. Der wissenschaftliche Standpunkt Lockes, von dem aus er seine bedeutendste Leistung, seine empirische Erkenntnisslehre, unternommen hat, ist nun aber sichtlich durch die Anschauungen der Naturwissenschaft, wie sie sich seit Galilei mehr und mehr befestigt hatten, in entscheidender Weise beeinflusst. Hier ist seine Lehre im Grunde nichts anderes als die in ein System gebrachte naturwissenschaftliche Weltanschauung selbst. Darin liegt daher seine große Bedeutung und sein Verdienst, dass er die in der modernen Naturwissenschaft zur Geltung gekommenen Grundsätze und Kriterien objectiver Erkenntniss zum ersten Mal klar formulirte. Um diese Lehre gegen philosophische Angriffe sicher zu stellen, dazu wäre allerdings erforderlich gewesen, dass er jene Grundsätze auch erkenntnisstheoretisch als nothwendig nachgewiesen hätte. Dies ist nicht geschehen. Weder hat er gezeigt, warum seine primären Qualitäten eine directe objective Bedeutung besäßen, seine secundären nicht; noch hat er einen zwingenden Grund für die bei den zusammengesetzten Ideen angewandten Kriterien objectiver Gültigkeit aufgezeigt. Darum ist dieses System, so kritisch es selbst den speculativen Systemen seiner Zeit gegenübertritt, doch in seinem eigenen Aufbau dogmatisch. Es übernimmt die in der Naturwissenschaft geltenden Annahmen als dogmatische

Voraussetzungen, statt über ihre Berechtigung Rechens zu geben. Und ähnlich dogmatisch ist es in seinem praktis Theil. In der Ethik und Politik, wie nicht minder in s Stellung zu den religiösen Fragen bringt Locke die bei Gebildeten und Aufgeklärten seiner Zeit zur Herrschaft langten Anschauungen zum Ausdruck, ohne eigentlich eine andere Begründung zu geben als eine weitere Au rung der allgemein verbreiteten Reflexionen über jene Ge stände. Dass Locke hierbei vielfach auf halbem Wege st blieb oder an überkommenen Meinungen festhielt, die übrigen Bestandtheilen seines Systems widersprachen, k nicht lange verborgen bleiben. Vor allem auf diesen tischen Gebieten ist daher das ihm folgende englische denkerthum sehr bald über ihn hinausgeschritten.

## § 25. Leibniz' Monadologie.

1. Die Mängel der Erkenntnisslehre Lockes sind Theil schon von seinen Zeitgenossen erkannt worden. I war es zunächst weniger die willkürliche Unterscheidung primären und secundären Qualitäten mit den daran gekn ten Untersuchungen über die Kriterien der objectiven Gü keit zusammengesetzter Begriffe, die den Widerspruch ausforderten; sondern dieser kehrte sich vor allem g die fundamentalere Voraussetzung, auf der jene Unters dung ruhte, dagegen nämlich, dass überhaupt äußere Ge stände auf den menschlichen Verstand einwirken und in entweder Abbilder der Dinge oder mindestens Wirku derselben hervorbringen sollten, die irgendwie als Zei ihrer von dem denkenden Subject unabhängigen Exis betrachtet werden könnten. Diese Voraussetzung war es, in der eingehenden Kritik, welche der hervorragendste losophische Denker um die Wende des 17. und 18. J

hunderts, Leibniz (1646–1716), dem Werke Lockes widmete, in den Vordergrund trat. Wie in unsere Seele aus einem andern, an und für sich ihr fremd gegenüberstehenden Ding irgend etwas überströmen könne, das, so meinte Leibniz, sei ein Räthsel, welches Locke nicht gelöst, sondern einfach umgangen habe, indem er einen solchen Einfluss ohne weiteres voraussetzte. Darum könne man alles was Locke über die Entstehung unserer Ideen behauptet zugeben, soweit damit die äußere Erscheinungsweise der Vorgänge geschildert werden solle. Hier sei es gewiss zutreffend, dass die einzelnen concreten Ideen früher in der Seele anzutreffen seien, als die abstracten und allgemeinen, und dass jene concreten Ideen auf Einwirkungen der Außenwelt von uns bezogen würden. Aber eine metaphysische Erklärung für die Entstehung der Ideen sei damit nicht im geringsten gegeben. Denn metaphysisch sei es schlechthin undenkbar, dass in unsere Seele irgend etwas gelange was nicht von Anfang an in ihr liege. Da unser Selbstbewusstsein nur die Identität des Ich mit sich selbst, nicht aber mit einem andern Ich in sich schließe, so fordere es auch die absolute Selbständigkeit unseres seelischen Seins, aus dem es sich entwickle. Es schließe daher eine directe Einwirkung anderer Wesen auf unsere eigene Seele, ebenso wie eine solche der Seele auf andere, uns fremd gegenüberstehende Wesen völlig aus. Demnach könne alles, was wir in gewöhnlicher Redeweise Erfahrung, Bildung von Ideen auf Grund äußerer Erfahrungseindrücke nennen, metaphysisch betrachtet nur als eine Selbstentwicklung der Seele gedeutet werden, bei der Vorstellungen, die vorher als dunkle, ja möglicher Weise als unendlich dunkle, also ganz unbemerkte in ihr gelegen, allmählich zu größerer Klarheit erhoben würden.

2. Nun ist nach Leibniz unsere Seele der einzige Punkt im Universum, den wir im eigentlichen Sinne und unmittelbar

zu erkennen im stande sind. Denn alles was wir von ar
Dingen aussagen beruht doch nur auf unseren Vorstellu
von ihnen. In Wahrheit ist also die ganze Welt für u
unseren Vorstellungen enthalten, und das Wesen der I
können wir nur nach unserer eigenen Seele beurth
Hieraus ergibt sich als allgemeine metaphysische Vo
setzung, dass die Welt überhaupt ein Reich seelena
Wesen, Monaden ist, von denen jede an und für
absolut selbständig gedacht werden muss, so dass in
irgend etwas von außen eindringen kann, die aber, da
die Welt als ein harmonisches Ganzes voraussetzen mü
nach ihren inneren Eigenschaften in Beziehungen zu ein
stehen. Diese inneren Eigenschaften selbst werden wir
wiederum nur als übereinstimmend mit denen auffassen dü
die wir in unserer eigenen Seele wahrnehmen, also al
stehend im Vorstellen und Streben, diesen beiden Gr
eigenschaften unseres seelischen Seins. Auch die Ordn
der Monaden wird aber keine andere sein können als
die wir in unserem eigenen Seelenleben vorfinden, und
in der Abstufung der Vorstellungen von den kleinsten bi
den höchsten Graden der Klarheit besteht. Denn a
Grundsätze, meint Leibniz, werden wir von vornherein
wesentliche Momente der Harmonie des Universums, eig
lich als die Gesetze, die diese Harmonie selbst regieren,
sehen dürfen: den Grundsatz, dass alle Dinge in der
einander analog, und den andern, dass alle Unterschied
stetigen Uebergängen verbunden sind. Nach diesen be
Grundsätzen der Analogie und der Stetigkeit ist die Wel
ein Stufenreich unendlich vieler vorstellender Kräfte zu den
Jede dieser Kräfte, jede Monade ist aber nicht nur
absolut selbständige Einheit, sondern auch ein absolut
faches Wesen, weil, wenn man sie irgendwie zusamn
gesetzt annehmen wollte, eben damit ausgesprochen wü

dass sie in einfachere Kräfte oder Wesen zerlegbar sei. Die Monaden bilden demnach ein Stufenreich, das durch unendlich kleine zu unendlich großen Unterschieden fortschreitet, Unterschieden, die auch in der einzelnen Monade in der verschiedenen Klarheit ihrer Vorstellungen sich ausprägen. Da aber die Monade, wie Leibniz bildlich sich ausdrückt, »keine Fenster hat«, da aus der einen nichts in die andere übergehen kann, so muss die Gesammtheit der Vorstellungen, die nicht nur in ihr, sondern die überhaupt im Universum entstehen können, in jeder einzelnen Monade von Anbeginn an gelegen sein. Darum ist jede Monade im wahren Sinne des Worts ein »Mikrokosmus«: die ganze Welt liegt in ihr eingeschlossen, und die Unterschiede der einzelnen entstehen nur durch die verschiedene Klarheit ihrer Vorstellungen. Auf der niedersten Stufe werden alle Vorstellungen als unendlich dunkel anzunehmen, auf einer mittleren werden einzelne dunkel und andere klar sein, auf der höchsten endlich wird das ganze Universum mit unendlicher Klarheit vorgestellt werden. Der erste dieser Fälle wird durch die Monaden der leblosen Natur, der zweite durch die thierischen und menschlichen Seelen, der dritte durch die höchste der Monaden, die »Monas monadum« oder Gott repräsentirt.

3. So führt das System der Monaden, wie Leibniz mit Vorliebe betont, mit derselben inneren Nothwendigkeit zum Theismus, wie die Substanzlehre Spinozas zum Pantheismus oder, was Leibniz für damit gleichbedeutend hält, zum Atheismus geführt hatte. Man wird dieses Urtheil auch insofern wesentlich einschränken müssen, als die Monas monadum doch ebenfalls nicht dem Begriff eines außerweltlichen Gottes entspricht, sondern um so mehr zum Universum selbst gehört, als sie den ganzen Weltinhalt umschließt. Zugleich sieht man aber, wie in diesem Begriff der Monas monadum der augustinische Gedanke der

schöpferischen Ideen mit der eigenthümlichen Modification wiederkehrt, dass in diesen Ideen nicht bloß der Weltinhalt vor der Schöpfung, sondern das dauernde Verhältniss Gottes zur Welt ausgedrückt sein soll, — eine weitere Stufe der Entwicklung der platonischen Ideenlehre, bei der zu jener Subjectivirung der Ideen, die schon bei Augustin eingetreten, noch der Gedanke ihrer Immanenz in der Welt oder vielmehr einer gleichzeitigen Transcendenz und Immanenz hinzugekommen ist. Augenscheinlich entspricht diese Veränderung einerseits der Hinneigung Leibnizens zu dem aristotelischen Entwicklungsgedanken, und anderseits genau der eigenthümlichen Zwischenstufe zwischen Theismus und Pantheismus, die seinem System eigen ist.

4. Die Monadenlehre ist eine ganz und gar metaphysische Conception. Sie ist der Begriff einer schlechthin transcendenten Welt, der aus den wirklichen Thatsachen unseres seelischen Lebens zwar erschlossen wird, darum aber doch nicht im geringsten in ihnen gegeben ist, vielmehr außerdem wesentlich noch auf dem Gedanken der Harmonie in ihren beiden Factoren der Analogie und der Stetigkeit aller Wesen beruht. Hieraus ergibt sich nun für Leibniz der Erfahrung gegenüber eine der Lockes genau entgegengesetzte Stellung. Hatte dieser den Inhalt der Erfahrung als die Grundlage betrachtet, auf der die Lösung des Erkenntnissproblems zu unternehmen sei, so muss Leibniz jenen Inhalt selbst aus den Voraussetzungen über die metaphysische Monadenwelt erst zu gewinnen suchen. Es ist bemerkenswerth, dass er dazu genau des nämlichen Hülfsbegriffs benöthigt ist, dessen auch Spinoza zu gleichem Zweck sich bedient hatte, eines Hülfsbegriffs, der wiederum als ein Reflex platonischer Ideenlehre in allen diesen neueren Systemen transcendenter Metaphysik erscheint. Wie sich die Trübung, welche die platonischen Ideen bei ihrer Theilnahme an den Sinnendingen erfahren,

bei Spinoza in jenes inadäquate Erkennen umwandelt, in dem unsere Erfahrungserkenntniss besteht, insofern wir bei ihr die Einzeldinge nicht als bloße Daseinsweisen der unendlichen Substanz, sondern als selbständige Dinge auffassen, so besteht nach Leibniz unsere gesammte Erfahrungserkenntniss aus dunkeln Vorstellungen, und zu klaren erheben wir uns nur, wenn wir an Gott denken, oder wenn wir uns in der Region der allgemeinsten abstracten Begriffe, der mathematischen und philosophischen, bewegen. Selbst das Gesetz, das alles empirische Wissen beherrscht, das Causalgesetz oder, wie Leibniz es nennt, der »Satz vom zureichenden Grunde«, ist daher eine Maxime, die ausschließlich für das Gebiet der dunkeln Vorstellungen maßgebend ist, während die klare Erkenntniss nur den logischen Gesetzen der Identität und des Widerspruchs folgt. Scheidet sich auf diese Weise das Erkennen in zwei große Gebiete, die, weil sie ganz verschiedenen Gesetzen folgen, eigentlich gar keine Beziehungen zu einander darbieten, so liegt nun aber hierin für Leibniz um so mehr ein Hülfsmittel, die empirische Erkenntniss auf ihrem Gebiete gelten zu lassen, wie er denn ja schon Lockes Schilderung der Entstehung der Begriffe als eine empirisch zutreffende anerkennt und eben nur eine hinzutretende metaphysische Interpretation fordert.

5. Auf diesen Grundgedanken seiner Erkenntnisslehre erheben sich nun die einzelnen Theile des Leibniz'schen Systems: seine Naturphilosophie, Psychologie, Theologie und Ethik. Dabei ist freilich zu beachten, dass das Ganze dieser philosophischen Weltanschauung nicht mit einem Male entstand, sondern sich allmählich aus jenen Bestandtheilen selbst erst entwickelt hat, so dass namentlich die naturphilosophischen Schriften zumeist frühere, später überwundene Entwicklungsstufen der Lehre darbieten. Ursprünglich stellt auch Leibniz materielle und geistige Welt einander gegenüber. Aber mehr

und mehr wird er durch seine Vertiefung in den Kraftbegriff in dessen Auffassung er sich von Anfang an von Descartes trennt, zu einer idealistischen Anschauung geführt, nach der ihm die Ausdehnung der Körper nur noch als eine »Erscheinung« gilt, hinter der das an sich unräumliche, rein geistige Sein der Monaden verborgen sei.

Den Hinweis auf dieses wahre Sein der Dinge sieht er vor allem darin, dass das Wesen der Kraft überhaupt nur als zweckmäßige Thätigkeit begriffen werden könne. Zwecke aber seien nur als Aeußerungen zwecksetzender geistiger Wesen denkbar. So erblickt er schon in dem teleologischen Charakter der allgemeinsten Naturgesetze eine Bestätigung dieser Annahme. Aus diesen Gesetzen könne alle Naturerscheinungen auf mechanischem Wege abgeleitet werden, doch sie selbst sind nur teleologisch, also im letzten Grund als geistige Kräfte zu begreifen. Darum nennt er die Monaden auch »Entelechien« im aristotelischen Sinne; und unter allen Naturgesetzen erscheint ihm das von ihm selbst aufgestellte der »Erhaltung der Kraft« als dasjenige, das diese geistige Zweckbestimmung am klarsten erkennen lasse. Bringe es doch unmittelbar die Idee der Einheit und der Harmonie des Universums zum Ausdruck. Sichtlich hat Leibniz dieses Gesetz im engen Anschlusse an Descartes' Princip der »Erhaltung der Quantität der Bewegung« formulirt (S 198). Aber er weist nach, dass die bei dem letzteren vorausgesetzte Constanz des Productes $m.v$ den Erscheinungen, besonders denen der Bewegung schwerer Körper, widerstreite, und er stellt ihm daher den Satz von der Constanz des Productes der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit ($m.v^2$ oder, wie man das Maß dieser von Leibniz zuerst sogenannten »lebendigen Kraft« gegenwärtig bestimmt, $\frac{1}{2}\, m.v^2$) als das wahre Maß der Naturkräfte gegenüber. Während er jedoch über dieses »Kräftemaß« in einen Streit mit der cartesianischen

Schule gerieth, der noch nach ihm lange Zeit die Physiker entzweite, schloss er sich in seinen allgemeinen kosmologischen Anschauungen durchaus an Descartes an. Besonders leugnete er die Newton'sche Fernewirkung und suchte aus Wirbelströmungen der Materie die Planetenbewegungen, aus Ausstrahlungen des Aethers die Erscheinungen der Schwere zu erklären, u. s. w.

Eine Ergänzung fand endlich Leibniz' Naturphilosophie in den Ideen, welche Leuwenhoeks Entdeckung der thierischen Spermatozoen (1672) in ihm anregte. In ihnen glaubte er eine unmittelbare Bestätigung sowohl des Princips der Harmonie, das er für das Universum forderte, wie der Idee des »Mikrokosmus« zu sehen, die er auf die Einzelwesen anwandte. Mit vielen Physiologen jener Tage hält er das Spermatozoon für den ganzen, nur erst im Zustande der Involution befindlichen Organismus. In dem Streit zwischen den »Ovulisten« und »Animalculisten«, den Schülern Harveys, die die Entwicklung auf das Ei (ovulum), und den Anhängern Leuwenhoeks, die sie auf das bewegliche Spermatozoon zurückführten, stellt er sich entschieden auf die letztere Seite. Er hat für die extremste Richtung derselben das Stichwort gefunden: »Non solum animae, sed animalia sunt immortalia.« Die Entwicklung der lebenden Wesen bewegt sich nach ihm unablässig zwischen Involution und Evolution: die Seele hat gleichzeitig Präexistenz und Unsterblichkeit, und sie umgibt sich auf jeder Stufe ihres Daseins mit belebter Substanz. Darin ist ihm aber die Seele zugleich ein Abbild der Welt, ein Mikrokosmus: sie verhält sich als Centralmonade zu den ihr untergeordneten Monaden ihres Leibes, wie die »Monas monadum« zur Gesammtheit der Monaden des Universums.

6. Auf der durch diese metaphysischen und naturphilosophischen Voraussetzungen gegebenen Grundlage lösen sich nun auch für Leibniz die Hauptprobleme der Psychologie.

Seine Naturanschauung drängt ihn zur Erneuerung der aristotelischen Auffassung, nach der die Seele nicht bloß »denkendes Wesen«, sondern »Entelechie des lebenden Körpers«, demnach auch die thierische Seele der menschlichen verwandt, nur eine Vorstufe zu dieser sei, wie denn überhaupt das »Beseeltsein« nach der Monadenlehre kein specifisches Attribut irgend einer Substanz, sondern das Wesen der Substanz selbst ist. Von diesem Gesichtspunkte aus und unter Zuhülfenahme des ihm durch seine Beschäftigung mit der Differentialrechnung nahe gelegten Princips der Stetigkeit löst sich endlich für Leibniz das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, ohne dass er, wie Descartes, einen directen Einfluss der Substanzen auf einander oder mit den Occasionalisten eine immerwährende Beihülfe Gottes anzunehmen brauchte. In der unendlichen Stufenreihe der Monaden sind die des Leibes diejenigen, die der zu ihnen gehörenden Seele, ihrer Centralmonade, am nächsten stehen. Was sich in der Seele ereignet, muss also von selbst vermöge des Gesetzes der Stetigkeit auch, wenngleich dunkler vorgestellt, in den Monaden des Leibes geschehen, und umgekehrt. Die Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele bildet demnach nur einen besonderen Fall der universellen Harmonie: sie ist mit dieser die nothwendige Folge der stetigen Abstufung der Wesen und ihrer inneren Zustände. So steht die Leibniz'sche Lösung dieses Problems der Spinozas (S. 213) als eine auf dem gleichen Boden mathematisch-metaphysischer Betrachtung entstandene gegenüber: wie Spinoza aus dem Begriff der absoluten Unendlichkeit der Attribute den Parallelismus aller Modi von Denken und Ausdehnung, so leitet Leibniz aus dem Begriff der unendlich kleinen Unterschiede der Monaden einen analogen Parallelismus ab. Nur steht dort die Lösung auf dem Boden einer Auffassung, der Ausdehnung und Denken real verschiedene

Eigenschaften sind; hier steht sie auf dem Boden eines Idealismus, dem die Ausdehnung nur als die Erscheinungsform gilt, in der sich in den vorstellenden Wesen das Universum spiegelt.

7. Der Gedanke der Harmonie beherrscht nicht minder Leibniz' Theologie. Denn der Gottesbegriff bildet nach ihm unter den zwei Gesichtspunkten, die das System überhaupt beherrschen, die Vollendung der Harmonie: unter dem des Gesetzes der Stetigkeit, nach welchem Gott die »Monas monadum«, die höchste der Monaden ist, in der Alles was in den andern geschieht in unendlich klarer Form vorgestellt wird; und unter dem des Gesetzes der Analogie, nach welchem Gott die Centralmonade der Welt, die beherrschende geistige Kraft des Universums ähnlich wie die einzelne Seele die ihres Körpers ist. Beide Gesichtspunkte ergeben, wie Leibniz meint, die Idee eines außerweltlichen und dennoch auf das engste mit der Welt verbundenen Gottes. Auf Grund dieser Idee substituirt er dann auch dem Begriff der universellen den der prästabilirten Harmonie, der die Weltordnung als eine von Gott gesetzte und demnach die einzelnen Wechselwirkungen von Seele und Körper als von Gott gewollte hinstellt. In der »Theodicee«, welche vorzugsweise diese theologische Umdeutung seines metaphysischen Grundgedankens enthält, bemüht er sich aber außerdem noch, die Uebereinstimmung seiner Philosophie mit der christlichen Glaubenslehre im einzelnen darzuthun, ihre Vereinbarkeit mit dem Wunderglauben, da dieser nur ein »Uebervernünftiges«, kein Widervernünftiges fordere, u. s. w. Mögen auch solche Ausführungen dem aufrichtigen Bemühen des Philosophen entstammen, Glauben und Wissen, und wo möglich sogar die verschiedenen Bekenntnisse des christlichen Glaubens mit einander zu versöhnen, so wird man doch anderseits nicht verkennen dürfen, dass in dieser Beziehung die populär gehaltenen

Erörterungen der Theodicee und der Briefe, in denen der Philosoph mit Katholiken und Protestanten über rel Fragen auseinandersetzt, keine zuverlässigen Quellen sind so mehr wird man gleichwohl den Optimismus, de sonders in jenen religionsphilosophischen Betrachtunge vortritt, für einen Grundbestandtheil Leibniz'scher Ueb gungen halten dürfen, der mit der ästhetischen Seite Gedankens der Weltharmonie eng zusammenhängt. We in der Theodicee die wirkliche Welt für die beste unte unendlich vielen möglichen Welten erklärt, und ausein setzt, dass es für Gott zwar metaphysisch, aber nicht mo möglich gewesen wäre eine andere Welt zu schaffen, s man letzteres immerhin für eine Einkleidung halten, dem religiösen Standpunkt seiner Leser zu Liebe gewähl Dass er selbst diese wirkliche, vom Gesetz der Harmon herrschte Welt für die denkbar beste hielt, lässt sich nic zweifeln; und in diesem Sinne wird man vor allem auch Ausführungen über die Nothwendigkeit der Gegensätze Schmerz und Freude, von Gut und Böse zur Hervorbri des Vollkommenen den Werth sittlicher Ueberzeugu zuerkennen müssen.

Dieser Optimismus ist es schließlich, der die Leibni Ethik beherrscht. Der Mensch ist von Natur gut. Das hat in ihm keine positive Wirklichkeit, sondern es ist Schranke, ein Mangel, der aus dem verworrenen Vors entspringt, im Grunde also in der Weltordnung begründ in ihr aber auch durch die Stufenfolge der Wesen überwu wird. Das gleiche Gesetz der Harmonie und der Steti das die Wesen an einander kettet, und das in der einz Monade das Streben erweckt von dunkeln zu klaren stellungen überzugehen, treibt den Menschen, seinen Näc zu lieben und ihm beizustehen, und legt in ihn selbe Trieb vollkommener zu werden.

8. Vor allem in diesen praktischen Anwendungen kommt der conciliatorische Charakter der Leibniz'schen Philosophie zur Geltung. Wie er selbst von sich sagt, dass er der Meinung Anderer eher zuzustimmen als zu widersprechen geneigt sei, so möchte er Religion und Philosophie, die empirische und die rationalistische Denkweise, die theoretische Weltanschauung und die Bedürfnisse des praktischen Lebens mit einander in Einklang bringen. Seiner Grundrichtung nach ist aber das System ein speculatives wie das des Spinoza; und wie bei diesem sind es Ideen der Renaissancezeit, die in ihm wiedererstehen: so der »Mikrokosmus« und das Princip der Analogie des Paracelsus; die Monas, die Monas monadum und die universelle Harmonie des Bruno. Doch das Eigenartige des Systems besteht auch hier darin, dass in ihm jene von den Renaissancephilosophen als geniale Intuitionen hingeworfenen Ideen geordnet, in einen strengen logischen Zusammenhang gebracht und so zu einem in sich folgerichtigen Ganzen ausgearbeitet sind. Dadurch wird es dann auch möglich, dass die beiden Systeme, deren Grundgedanken in jenen vorbereitenden Ideen noch völlig in einander geflossen waren, hier in ihrer folgerichtigen Ausbildung sich zu Gegensätzen entwickelt haben. Es sind aber mehrfache Gegensätze, die sich hier durchkreuzen. Spinozas Weltanschauung ist realistisch, universalistisch und pantheistisch: realistisch, da sie die unmittelbare Wirklichkeit der in äußerer und innerer Erfahrung gegebenen Grundeigenschaften in den Attributen Ausdehnung und Denken, die sie der Substanz beilegt, anerkennt; universalistisch, da sie die Selbständigkeit des Einzelnen aufgehen lässt in der absoluten Realität einer allumfassenden Substanz; pantheistisch, da sie Gott und Universum als untrennbare Einheit auffasst. Das Leibniz'sche System dagegen ist idealistisch, individualistisch und theistisch: idealistisch, weil es nur die in der unmittelbaren inneren

Wahrnehmung erfassbaren geistigen Eigenschaften als wirklich gelten lässt; individualistisch, indem es die absolute Selbständigkeit der Einzelwesen, der Monaden, betont; theistisch, insofern in ihm die höchste Monade ebenfalls ein selbständiges, demnach von der Welt unterschiedenes Wesen ist.

## § 26. Die Aufklärungsphilosophie und ihre Gegner.

1. Die philosophischen Weltanschauungen, die das 18. Jahrhundert bis gegen sein Ende beherrschen, tragen in doppeltem Sinne den Namen einer Philosophie der Aufklärung und sind als solche zugleich Ausdruck des Geistes der Zeit. Diese Weltanschauungen wollen aufgeklärt sein: sie wollen auf Grund klarer verständiger Ueberlegung über die Probleme des Daseins Aufschluss suchen; und sie wollen aufgeklärt machen: sie wollen die Erkenntniss dessen was wissenswerth und nützlich ist verbreiten, um Bildung und Wohlfahrt zu fördern. Derjenige Philosoph der vorangegangenen Zeit, der diesem Bedürfniss am meisten entgegenkommt, ist John Locke. Seine Lehre ist einfach, klar, dem gesunden Menschenverstand einleuchtend: in ihr hat jener doppelte Begriff der Aufklärung seinen vollkommensten Ausdruck gefunden. Lockes Philosophie beherrscht daher vor allen andern das Aufklärungszeitalter. Neben ihm, von dem in England und Frankreich die philosophische Bewegung fast ausschließlich ausgeht, macht sich in Deutschland auch der Einfluss von Leibniz geltend, der in der Tendenz, die Philosophie nutzbringend zu machen, durchaus mit jenem übereinstimmt. Aber Leibniz war dieser Zeit nur in seinen populäreren Schriften, vor allem in seiner Theologie und Teleologie bekannt, daher sich das was man aus ihm schöpfte leicht mit den Lehren Lockes zu einer eklektischen Popularphilosophie verbinden ließ. An originalen Gedanken fehlt es demnach

durchgehends der Aufklärungsphilosophie. Von so großer culturhistorischer Bedeutung sie ist, von so geringem Werth ist sie für den Fortschritt der philosophischen Gedankenentwicklung; oder sie ist letzteres doch nur indirect, insofern sie nämlich zunächst einzelne tiefer eindringende Geister zum Widerspruch herausfordert und dann allmählich, wie jede einseitige Bewegung, einen allgemeinen Rückschlag hervorruft, der die Entwicklung der folgenden Periode einleitet. So selbstbewusst darum diese Philosophie nicht selten sich und ihre Zeit auf dem Höhepunkt geistiger Bildung angelangt glaubt, so bezeichnet sie, von einem weiteren Gesichtspunkte aus betrachtet, doch nur eine Uebergangsepoche zwischen den großen Systemen des 17. und den neuen Anschauungen des herannahenden 19. Jahrhunderts. Als die bedeutendsten Gestalten dieser Uebergangsepoche aber erscheinen zumeist gerade die Gegner der Aufklärungsphilosophie sowie einzelne Denker, die zwar der allgemeinen Richtung der Zeit folgen, dabei aber doch eigenartige, verhältnissmäßig selbständige Wege einschlagen. In dem Kampf der Aufklärungsphilosophie mit ihren Gegnern wiederholt sich aber in etwas veränderter Form jener Kampf der Weltanschauungen, der in der vorigen Periode der Bildung der großen Systeme vorangegangen war. Verändert ist dieser Kampf deshalb, weil sich die Standpunkte verändert haben, und weil in den Gegnern der Aufklärung vielfach bereits neue Anschauungen sich regen, die kommende Zeiten voraus verkünden.

2. Die Entwicklung dieser Uebergangsperiode der Aufklärungsphilosophie beginnt in England, wo die Lehren Lockes am unmittelbarsten nachwirkten, und wo auch bereits Newtons Theorie der allgemeinen Gravitation, sehr gegen den Willen ihres Urhebers, in einzelnen Geistern der Idee einer rein mechanischen und nur in sich selbst begründeten Gesetzmäßigkeit der Natur fördernd entgegenkam. Zunächst

waren es jedoch die religionsphilosophischen Gedanken Lockes, an die jene Popularphilosophen aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts anknüpften, denen man den Namen der »Freidenker« beilegte. War Locke in seinem Werk »über die Vernunftgemäßheit des Christenthums« noch bemüht gewesen, die Glaubenslehren des positiven Christenthums so viel als möglich mit der Vernunfterkenntniss in Einklang zu bringen, so nahm die publicistische Thätigkeit der Freidenker allmählich immer offener eine antidogmatische Richtung, wie dies zum Theil schon die Titel ihrer Schriften erkennen lassen, z. B. Tolands »Christenthum ohne alle Geheimnisse« (1696), Collins »Abhandlung von den Gründen der christlichen Religion« (1724), Tindals »Christenthum so alt wie die Schöpfung« (1730). Wo aber diese Schriftsteller theoretische Fragen berührten, da waren sie geneigt, in ähnlichem Sinne über Locke hinauszuschreiten. So entwarf namentlich John Toland (1670—1722) die Umrisse eines materialistischen Systems, das zwischen den älteren Lehren des Thomas Hobbes und der späteren französischen Aufklärung das Mittelglied bildet. Gegen die Bestrebungen dieses Freidenkerthums erhob sich nun der bedeutendste Philosoph der Epoche, Georges Berkeley.

### a. Berkeleys Empirismus und Idealismus.

3. Berkeleys Philosophie gewinnt ihren eigenartigen Charakter vornehmlich dadurch, dass sie zu der aus Locke hervorgegangenen Entwicklung der englischen Aufklärung im äußersten Gegensatze steht, während sie doch selbst ganz und gar aus den Voraussetzungen von Lockes empirischer Erkenntnisslehre entstanden ist. Zum Theil erklärt sich dieses Verhältniss aus der vorsichtigen Zurückhaltung, die sich Locke im Unterschiede von seinen Nachfolgern in den

metaphysischen Fragen auferlegt hatte, zum Theil aber auch aus dem dogmatischen, keineswegs in jeder Beziehung dem Zweifel entzogenen Charakter seiner Voraussetzungen, die dazu herausforderten, solchem Zweifel durch bestimmte, die Erfahrung ergänzende Annahmen zu begegnen. Hier ließ nun das System Lockes offenbar nach zwei Richtungen hin die Möglichkeit derartiger Ergänzungen offen. Auf der einen Seite konnte die Gleichstellung der äußeren und der inneren Erfahrung, der Sensation und Reflexion, deshalb Bedenken begegnen, weil die Reflexion, wie ihr Name schon ausdrückte, doch nur als eine Folge vorausgegangener Sensationen erschien. Unter diesem Gesichtspunkt lag es dann nahe anzunehmen, die Reflexionsideen seien bloße Transformationen der Sensation, alle Erkenntnissinhalte also auf Sinneseindrücke und die ihnen folgenden Wirkungen auf das Sensorium zurückzuführen, Wirkungen, die an sich als bloß mechanische gedacht werden müssten. So gelangte man zu einem Objectivismus, der bei den Freidenkern metaphysisch in eine materialistische Weltanschauung überging. Auf der andern Seite konnte dagegen nicht minder die Werthunterscheidung der primären und der secundären Qualitäten als eine willkürliche angesehen werden. Wurde sie beseitigt, so blieb aber nur übrig, die Empfindungsinhalte überhaupt nicht mehr als die Wirkungen äußerer Objecte auf die Sinne, sondern nur noch als in uns existirende Vorstellungen gelten zu lassen. Dann gelangte man zu einem Subjectivismus, der folgerichtig dazu führte, das objective Dasein einer materiellen Welt zu leugnen und die geistige Welt für die allein wirkliche zu erklären.

4. Diesen Schritt vollzieht nun Georges Berkeley (1685—1753). Indem er die Unterscheidung der primären und secundären Sinnesqualitäten und demzufolge auch die der Sensation und Reflexion als zweier verschiedener Erkenntniss-

quellen für eine willkürliche erklärt, setzt er die Subjectivität aller Erfahrung voraus. Das subjective Bewusstsein ist ihm daher die Welt, in der sich alles Denken bewegt, und es ist schlechterdings unfassbar, wie menschliches Erkennen jemals aus diesen Grenzen des eignen Bewusstseins hinausgelangen sollte, eben deshalb aber auch unerlaubt, zwischen den verschiedenen Bewusstseinsinhalten Werthunterschiede zu machen, nach denen die einen bloß subjectiv, die andern subjectiv und objectiv zugleich sein sollen. Berkeley sucht diese Auffassung empirisch zu begründen, indem er nachweist, dass alle unsere Sinneswahrnehmungen, z. B. unsere Vorstellungen von Größe, Ausdehnung, Entfernung der Gesichtsobjecte, lediglich aus der Verbindung einzelner Empfindungen sich aufbauen, denen eine Existenz außer uns zuzugestehen wir gar keinen Grund haben. Wie in der Erfahrung überhaupt nur das Concrete existire und der abstracte Begriff daher eine bloße Fiction, ein Name zum Zweck der Zusammenfassung vieler einzelner Objecte sei, so gelte das auch von dem Begriff der Materie. Wirklich seien unsere Vorstellungen mit den ihnen unmittelbar beigelegten Eigenschaften des Tastbaren, der Farbe u. s. w., nicht aber die Materie, die bloß das Erzeugniss einer begrifflichen Construction ist.

5. Nichts desto weniger erkennt Berkeley an, dass es ein praktisches Motiv für die Anerkennung einer Welt außerhalb unseres individuellen Bewusstseins gebe. Dieses Motiv bestehe in den Vorstellungen anderer Menschen, mit denen die unseren übereinstimmen, und auf die sich unsere Handlungen beziehen, und es werde verstärkt durch die Gottesidee, die wir nicht aus unserem eigenen Bewusstsein schöpfen könnten. Mit dieser Vorstellung einer Welt außer uns, die wir nach den der Gottesidee zukommenden Eigenschaften zugleich als das Werk Gottes anzusehen haben, stimme nun auch die Thatsache überein, dass sich unsere Vorstellungen

in einem gesetzmäßigen Zusammenhang befinden, nach welchem sie, soweit sie von uns auf reale Objecte bezogen werden, den Vorstellungen unserer Mitmenschen von diesen Objecten gleichen. Aber das Einzige, was wir hieraus erschließen können, ist nach Berkeley die Existenz einer geistigen Welt, die eben in den übereinstimmenden Ideen der erkennenden Wesen besteht, und als deren Erzeuger wir nach der unmittelbar in uns vorgefundenen Gottesidee Gott selbst ansehen müssen. Demnach ist die einzige für uns nachweisbare Welt diese geistige Welt, in der wir selbst mit unseren Vorstellungen leben, und als deren Schöpfer wir in uns Gott empfinden. Er ist aber nicht der einmalige, sondern der immerwährende Schöpfer dieser uns mit unseren Mitmenschen verbindenden geistigen Welt; und wir selber sollen uns demnach stets als seine Geschöpfe fühlen. So wird Berkeley von dem Subjectivismus seiner Erkenntnisslehre aus zu einer idealistischen Metaphysik geführt, die in ihrer Gesinnung den Anschauungen des kurz vorher in der cartesianischen Schule entstandenen Occasionalismus nahe verwandt ist (S. 207). So überzeugt und so sehr mit Recht sich aber Berkeley bei der Begründung seiner Lehre auf den gemeinen Menschenverstand beruft, der die Dinge genau so voraussetze, wie seine Philosophie sie annimmt, so wenig gibt er freilich darüber Rechenschaft, wie diese seine Anschauung mit den Forderungen der naturwissenschaftlichen Erkenntniss in Einklang zu bringen sei. Hier verengt augenscheinlich sein einseitig psychologischer Standpunkt seinen Gesichtskreis. Bei der überwiegend naturwissenschaftlichen Denkweise des Zeitalters ist es darum auch begreiflich, dass seine Lehre keine weitere Verbreitung fand und nicht selten dem Missverständniss begegnete, sie wolle alles Erkennen auf das individuelle Bewusstsein einschränken.

## b. Die französische Aufklärung.

6. Auf Frankreich, wo zu Anfang des 18. Jahrhu Cartesianismus und Scholastik noch um die Herrschaft l ten, wirkte die Bekanntschaft mit Locke und mit Ne Naturphilosophie, die vornehmlich Voltaire (1694– seinen Landsleuten vermittelte, wie eine erlösende That kam hier dem in den allgemeinen Zeitbedingungen lieg Streben nach Befreiung der Geister von dem Druck kommener Vorurtheile wirksam zu Hülfe. Schöpfte ma Locke die Ueberzeugung, dass alle Erkenntniss aus Sinnen stamme, so deutete man Newtons Gravitation in eine rein mechanische Weltanschauung um. Rasch v sich daher der Uebergang vom Empirismus zum Sensua und von diesem zum extremen Materialismus. Suchte dillac (1715—80) anschaulich darzuthun, dass alle Ref immer erst aus der Sensation entstehe und deshalb das g Leben in letzter Instanz ganz und gar auf Empfind beruhe, so wies Lamettrie (1709—51), auf seine ärzt Erfahrungen gestützt, auf die Erscheinungen des Traum des Fieberdeliriums hin, als Zeugnisse für die vollstä Abhängigkeit der Seele von den Zuständen des Ge Helvétius (1715—71) bearbeitete vom gleichen Standp aus vornehmlich die Moral, indem er alle Formen der auf die sinnliche Lust und alles menschliche Streben a selbstischen Triebe zurückführte, die er durch Erziehung kluge Berechnung des eigenen Vortheils zu mäßigen em Die ganze Entwicklung dieser Aufklärung vom skepti Empirismus bis zum Materialismus prägt sich in den V lungen Diderots (1713—84) aus, wobei dieser übrigens in seinen letzten Schriften der in dieser Zeit verbreite gemäßigten Anschauung huldigte, nach der die Empfi

nicht ein Product materieller Bewegungen, sondern eine allgemeine Eigenschaft der Atome sein soll. Am deutlichsten tritt endlich die revolutionäre Tendenz dieser ganzen Bewegung im »System der Natur« (1777) hervor, das, in einem Kreis radicaler Freidenker entstanden, hauptsächlich den in Paris lebenden deutschen Baron Holbach (1723—89) zum Verfasser hat.

7. Wie die englische, so fand auch die französische Aufklärung ihre Gegner. Nur blieb hier der Kampf gegen sie mehr vereinzelt. Auch waren die Gegner selbst mit der praktischen Tendenz der Aufklärung in der Forderung einer völligen Reform von Sitte, Staat und Gesellschaft einverstanden. Nach zwei Richtungen gehen diese antimaterialistischen Strömungen. Die eine, die in Rousseau (1712—78) ihren begeisterten und beredten Verkünder hat, will die geistigen und vor allem die religiösen Interessen gegen die Sturmfluth des Materialismus schützen. Sie predigt ein Christenthum ohne Dogmen, gegründet auf das natürliche Gefühl und auf die drei großen Glaubensartikel aller Religionen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sie fordert ferner Rückkehr zur Natur auf allen Gebieten, vor allem auf dem der Erziehung und des sittlichen Lebens. Indem Rousseau diesen Ideen auch den Staat dienstbar machen will, wird er in seinem »Contrat social«, der das demokratische Seitenstück zu der ihm geistesverwandten absolutistischen Staatslehre des Thomas Hobbes ist, zu dem Verkünder der unbeschränkten Volkssouveränität und der absoluten Herrschaft eines Gesammtwillens, der, bei der Gründung des Staates aus dem freien Willen aller Einzelnen entstanden, durch den Staatsvertrag die Gewalt empfangen habe, die jeden Einzelnen binde. Durch diese politischen Ideen hat Rousseau ungleich mehr als seine materialistischen Gegner der kommenden Revolution vorgearbeitet.

8. Die zweite dem Materialismus abholde Ström in der allgemeinen Tendenz der Aufklärung mit einig. Aber sie lässt die materialistische wie jede physik als eine theils zweifelhafte theils widerspru Begriffsbildung dahingestellt; und sie erblickt in der suchung der Principien der Wissenschaften, namentl exacten, die Aufgabe der Philosophie. Die Führer Richtung sind auf theoretischem Gebiet d'Alembert —83), an den die großen Mathematiker der folgend ein Lagrange, Laplace u. A. sich anschließen, au tischem und sociologischem Gebiet Turgot (1727—8 in dem Sieg der Naturwissenschaften und der Indus Signatur der neuen Zeit erblickt. Beide sind Vorläu späteren, erst im 19. Jahrhundert zu größerem Einfl langten Positivismus; und in ihrer skeptischen Ab gegen jede Metaphysik sind ihre Anschauungen z denen verwandt, die um dieselbe Zeit, jedoch mehr a chologischer als naturwissenschaftlicher Grundlage in E David Hume zur Geltung bringt.

### c. David Humes kritischer Skepticismus.

9. Wie in der vorangegangenen Periode die Geg empirischer und speculativer Richtungen in einem ihn den gegenübertretenden Skepticismus eine Art Ausgle gefunden hatten, so tritt auch die Philosophie David H (1711—76) kritisch und skeptisch den Ausschreitung von dem Empirismus ausgehenden dogmatischen S gegenüber. Hume schließt sich an Berkeley an in d rückweisung des Werthunterschieds angeblich primär secundärer Qualitäten der Empfindung. Den objectiven tungen schließt er sich an in der Ableitung aller Ide Sinneseindrücken, also in der sensualistischen Grund

der Erkenntnisstheorie. Aber er lehnt jeden Versuch, aus diesen Voraussetzungen metaphysische Folgerungen zu ziehen, als einen unberechtigten ab. Der Gottesbegriff Berkeleys ist ihm daher ebenso gut eine unbeweisbare Annahme wie die unabhängig von uns existirende objective Materie. Gegeben sind uns schließlich nur Empfindungen und ihre mannigfachen Verbindungen. Die Bedingungen aufzufinden, unter denen wir diese Verbindungen ausführen, und danach den thatsächlichen Inhalt der Begriffe zu bestimmen, der solchen Verknüpfungen unserer Ideen, wie Substanz, Causalität, oder auf moralischem Gebiet Sympathie, Wohlwollen, Gerechtigkeit, zukommt, das ist ihm demnach die einzige Aufgabe der Philosophie.

10. In diesem Sinne sucht er nachzuweisen, dass Substanz und Causalität weder objectiv existirende Wesenheiten noch a priori in uns liegende Ideen seien, sondern dass sie ihrem empirischen Inhalte nach lediglich in Associationen bestehen, die sich, veranlasst durch die gewohnheitsmäßige Verbindung der Eindrücke, bilden. Die Substanz ist ihm so ein regelmäßig zu einer simultanen Einheit verbundener Complex von Eindrücken, die Causalität eine Succession von solchen, wobei wir das regelmäßig Vorangehende die Ursache, das Folgende die Wirkung nennen. Wie diese Grundbegriffe des theoretischen Erkennens, so beruhen aber nach ihm auch die moralischen Motive auf der Macht gewohnheitsmäßiger Associationen. Denn das wesentlichste dieser Motive ist die Sympathie mit unseren Mitmenschen; und sie entsteht, wenn wir uns durch Association in die Seele des Andern versetzen, dem Glück oder Schmerz zu theil wird. Diese Sympathietheorie der Moral hat dann Adam Smith (1723—50) weiter gebildet, indem er sie von den bei Hume ihr noch beigefügten Reflexionsmotiven völlig zu befreien und so in eine reine Gefühlsmoral überzuführen suchte.

Skeptisch gegenüber aller und jeder Metaphysik, gibt auf diese Weise Hume der Philosophie eine wesentlich kritische Aufgabe, die ganz und gar den beiden Gebieten der Erkenntnisstheorie und der Moral zugewandt ist und hier wie dort wesentlich auf den psychologischen Gesetzen der Association ruht. Hierdurch behauptet Hume die Stellung eines skeptischen Kritikers, der, die rein empirische Betrachtung folgerichtig durchführend, wesentlich an der Auflösung der dogmatischen Metaphysik arbeitet, während er zugleich durch seinen Versuch einer Nachweisung des Ursprungs der fundamentalen Begriffe der Erkenntnisstheorie und Moral die kritische Philosophie vorbereitet.

### d. Die deutsche Aufklärung und die Gefühlsphilosophie.

11. Von anderer Seite treibt einem ähnlichen Ziel diejenige Richtung der Philosophie zu, die sich im 18. Jahrhundert in Deutschland aus dem Leibniz'schen System und unter gleichzeitiger Einwirkung der englischen Philosophie entwickelte. Hier hatte Christian Wolff (1679—1754), der in Deutschland bis gegen das Ende des Jahrhunderts den philosophischen Unterricht beherrschte, die Leibniz'sche Philosophie zu einem Eklekticismus umgebildet, der in metaphysischer Hinsicht im wesentlichen auf den Dualismus Descartes' zurückging und im einzelnen stark von Locke beeinflusst war. So kehrt bei Wolff die Lehre wieder, dass wahrscheinlich nur der Mensch eine Seele besitze, welche an einem bestimmten Punkt des Gehirns durch die »prästabilirte Harmonie«, die er ganz äußerlich als eine einmalige Fügung Gottes auffasst, an den Körper gebunden sei. Im übrigen ist er der Meinung, dass sich die psychischen Erscheinungen ebensowohl aus dem Begriff der Seele als eines einfachen vorstellenden

und strebenden Wesens deductiv ableiten, wie aus der empirischen Beobachtung inductiv erkennen ließen, und er behandelt daher die Psychologie in dieser doppelten Weise: als Psychologia rationalis und empirica, in welchen beiden jedoch eine Subsumtion unter gewisse Classenbegriffe, die »Seelenvermögen«, an die Stelle einer wirklichen Interpretation tritt. Der »Psychologia rationalis« stellt er dann eine Kosmologia und Theologia rationalis, ein Jus naturae u. s. w. zur Seite, Werke von dogmatisch demonstrativem Charakter, in denen durchaus das Bestreben vorherrscht, Speculation und Erfahrung zu versöhnen. Erscheint in allem dem Wolffs Philosophie als eine im Interesse nüchterner Verständigkeit unternommene Synthese der vorangegangenen Systeme, so schließt er sich in seiner teleologischen Auffassung der Natur zunächst an Leibniz an, wobei er aber dessen immanente Naturzwecke in eine äußerliche, anthropomorphische Teleologie umwandelt, die von da an die ganze Philosophie der deutschen Aufklärung beherrscht hat. Nach ihr ist der Nutzen, den sie dem Menschen bringen, der Maßstab, nach dem die Dinge zu beurtheilen sind. Denn Gott hat den Menschen zum Mittelpunkt und obersten Zweck seiner Schöpfung gemacht. So war denn, da diese Lehre weit verbreiteten Anschauungen entgegenkam, Wolffs Philosophie ganz dazu angethan, zur Popularphilosophie zu werden. Als solche wandte sie sich in Männern wie Reimarus, Mendelssohn, Garve, Nicolai u. A. vorzugsweise den das allgemeine Interesse beschäftigenden Fragen der Moral und Religionsphilosophie sowie der Aesthetik zu. Auch Lessing gehört diesem Kreise an, obgleich er den Kern der Gedanken eines Leibniz und Spinoza, zwischen denen seine eigenen Anschauungen die Mitte halten, tiefer als die andern erfasst hat.

12. Neben dieser Popularphilosophie, die an Wolff und seine Schule sich anschließt, erheben sich aber auch hier

Männer, denen die nüchterne Verständigkeit dieser ga
Richtung widerstrebt, und die dem gegenüber das Ge
die unmittelbare Intuition als die letzte Quelle ebenso
empirischen Erkennens wie des Glaubens an eine übe
liche Welt zur Geltung bringen. Die sinnliche Wahrnehm
erklärt Hamann (1730—88), beruht nicht minder auf e
Glauben wie die christliche Offenbarung. Seine Ideen l
auf Herder (1744—1803) und auf Fr. Heinr. Jacobi
—1819), die beiden bedeutendsten Gegner des Wolffs
Dogmatismus wie der kritischen Philosophie, eingewirkt.
einer abgeschlossenen Gestaltung ist jedoch diese Rich
in Deutschland nicht gelangt. Ihr Einfluss beschränkt
auf die mannigfachen Anregungen, die sie auf die D
der folgenden Zeit ausübte.

## D. Vierte Periode: Zeitalter der kritischen Philoso und des beginnenden Einflusses der Geisteswis schaften.

### § 27. Kants kritische Philosophie.

1. War das vorangegangene Zeitalter durch die A
dung der beiden Richtungen der rationalistischen und der e
ristischen Denkweise bestimmt gewesen, so geht Kant
—1804) in seiner kritischen Philosophie darauf aus,
Gegensätze zu überwinden, indem er jede der beiden Erk
nissquellen, Denken und Erfahrung, in die ihr zukomme
Grenzen einzuschränken und nach dem Werth ihrer Betheili
an jeder realen Erkenntniss unparteiisch abzuschätzen be
ist. Zu diesem Zweck geht er auf die Untersuchung
Erkenntnissfunctionen zurück, eine Aufgabe, die, w
meint, von den Rationalisten und den Empirikern der v
gegangenen Zeiten in gleicher Weise vernachlässigt wo

war, so dass eben dadurch jene Gegensätze selbst aus der Verschiedenheit der dogmatischen Voraussetzungen entsprungen seien. Insofern aber von der Lösung des Erkenntnissproblems die Stellung abhängt, die man zu allen andern philosophischen Fragen, den metaphysischen wie den ethischen und religiösen, einnimmt, hält Kant die kritische Prüfung des Erkenntnissvermögens zugleich für diejenige Aufgabe, die überhaupt erst den Zugang zu einer befriedigenden Entscheidung der praktischen wie theoretischen Probleme eröffnen könne.

Das allgemeine Kriterium, dessen er sich bei der Frage nach der Herkunft irgend welcher Erkenntnissbestandtheile bedient, besteht nun darin, dass er aus a priori in uns liegenden Erkenntnissfunctionen alles das ableitet was in dem Erkennen Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit in Anspruch nimmt; dass er dagegen als empirisch gegeben ansieht was den Charakter des Zufälligen an sich trägt. Nach diesen Merkmalen unterscheidet er, im Gegensatze zu dem vorangegangenen Rationalismus, der alles Erkennen a priori auf Begriffe zurückgeführt hatte, zwei Bestandtheile in uns liegender Erkenntnissformen: die Anschauungsformen Raum und Zeit, und die Begriffsformen oder Kategorien, die, wie Realität, Negation, Substanz, Causalität u. s. w., fortwährend in unserem Erkennen zur Anwendung kommen, während sie doch aus dem empirischen Inhalt der Wahrnehmungen nicht abgeleitet werden können, da ihnen eben jene Merkmale der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit zugehören, die das Empirische als ein Zufälliges niemals besitze. Dem gegenüber bleibt daher als das einzige bloß Empirische und Zufällige der Empfindungsinhalt der Wahrnehmungen übrig. Zu jedem wirklichen Erkennen ist aber beides erforderlich: ein empirischer, in der Empfindung gegebener Stoff, und eine in allgemeinen

Anschauungsformen und Begriffen gegebene Form, bei zugleich stets die anschauliche Form in irgend einer Ordn der Zeit gegeben sein muss. Denn die Zeit ist nach K nicht bloß, wie der Raum, eine die äußeren Eindrücke nende Anschauungsform, sondern sie ist die Form »inneren Sinnes«, die unser eigenes Denken begleitet, eb wie sich auch alle Vorstellungen der äußeren Sinne ihr fügen müssen. Darum ist sie das allgemeine Sch für die Kategorien und die auf ihnen beruhenden allgem Gesetze. So fordert z. B. der Grundsatz des Beharrens Substanz die Anschauung der Zeitdauer, der der Aufein derfolge von Ursache und Wirkung bei der Causalität der Zeitfolge u. s. w.

2. Aus dieser Analyse der Erkenntnissfunctionen er sich, dass einerseits jede Erfahrungserkenntniss empirisch rational zugleich ist, weil zu dem gegebenen Stoff der pfindungen immer Anschauungs- und Begriffsformen a p hinzukommen, die jenen Inhalt erst zur wirklichen Erfahr erheben; dass aber anderseits auch irgend eine anschaul oder begriffliche Erkenntniss ohne einen empirischen Emp dungsinhalt unmöglich, und demnach alle unsere wirkl Erkenntniss auf Erfahrung eingeschränkt ist. K Erkenntnisskritik trifft also die Entscheidung zwischen Ra nalismus und Empirismus dahin, dass der erstere R behält, insofern er die Mitwirkung rationaler Elemente jeder Erkenntniss behauptet; der letztere, insofern er Erkenntniss auf Erfahrung einschränkt. Mit der Beseitig dieses Hauptgegensatzes, der die vorangegangene Per entzweite, fallen nun aber auch die übrigen, die innerl jener Hauptrichtungen die Gestaltung der verschiedenen W anschauungen bestimmt hatten: so vor allem der zwisc Subjectivismus und Objectivismus, zwischen Universalis und Individualismus, zwischen Pantheismus und Theis

Die allgemeine Stellung, die Kant in der geschichtlichen Entwicklung des neueren Denkens einnimmt, lässt sich daher aus dem Verhältniss zu diesen vorangegangenen Richtungen deutlicher erkennen als aus den systematischen, oft allzu sehr unter einem künstlichen Begriffsschematismus leidenden Ausführungen, die Kant selbst seinem System gegeben hat.

Der subjective Idealismus Berkeleys, der alle Erkenntniss zur subjectiven Vorstellung macht, und der Materialismus, der nur dem außer uns existirenden Object Wirklichkeit zugesteht, sie haben, wie die kritische Philosophie lehrt, beide Unrecht. Der subjective Idealismus verfehlt das Ziel weil es zwar zutrifft, dass alles Erkennen ein subjectiver Vorgang ist, weil aber in diesem Vorgang die Thatsache, dass uns der Inhalt der Empfindung gegeben, nicht von unserem Denken erzeugt wird, auf ein »Ding an sich« als die reale Bedingung des objectiv gegebenen Gegenstandes hinweist. Der Materialismus dagegen übersieht nicht nur die Betheiligung der a priori in uns liegenden Erkenntnissfunctionen an jeder einzelnen Erkenntniss, auch an der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung, sondern er verkennt die eigenste Natur unserer Vernunft, wonach diese vermöge des in sie gelegten Strebens, von dem Bedingten zu seinen Bedingungen aufzusteigen, die empirisch gegebene Wirklichkeit unmöglich als die letzte Bedingung alles Denkens und Seins ansehen kann, vielmehr zu der Idee einer jenseits der gegebenen Wirklichkeit liegenden höchsten, eben darum aber auch transcendenten Bedingung genöthigt wird. Indem der Materialismus das Object selbst als das unserem Erkennen gegebene ansieht, entgeht ihm daher, dass uns vermöge der Natur der Erkenntnissfunctionen überhaupt nur Erscheinungen gegeben sein können, d. h. Erkenntnissinhalte, die durch unsere Erkenntnissfunctionen geformt sind. Er substituirt diesen ohne weiteres dogmatisch »Dinge an sich«, die überhaupt

niemals Objecte der Erkenntniss werden können, womit denn auch für ihn die Anerkennung einer übersinnlichen Welt als des letzten nothwendig vorauszusetzenden Grundes dieser sinnlichen Welt hinfällig wird.

Behalten hier beide Standpunkte, der des bloßen Subjectivismus und der des reinen Objectivismus, in gleicher Weise in ihrer Einseitigkeit Unrecht, so entscheidet dagegen die kritische Philosophie den Streit zwischen Universalismus und Individualismus im allgemeinen in dem Sinne, dass eigentlich beide Recht behalten, beide aber zugleich auf verschiedene Gebiete verwiesen werden. Denn alle Erkenntniss geht vom Ich aus: der Individualismus betrachtet also mit Recht die Erkenntnissfunctionen als Thätigkeiten des individuellen Selbstbewusstseins. Alles Handeln dagegen bezieht sich auf eine Allgemeinheit: das Gesetz, unter dem der Wille steht, kann daher kein individuelles, sondern nur ein universelles Gesetz sein. In der That hat nach Kant das Sittengesetz diese Beschaffenheit, während es sich zugleich als ein von individuellen Neigungen und Nützlichkeitserwägungen unabhängiges Princip in unserem sittlichen Gewissen geltend macht. Da aber das Allgemeine für das individuelle Bewusstsein transcendent ist, so wird dadurch außerdem die überempirische Natur des Sittengesetzes und die transcendente, der empirischen Causalität entzogene Natur des überall unter dem Postulat seiner Freiheit handelnden Willens erwiesen.

Endlich der Streit zwischen Pantheismus und Theismus ist vom kritischen Standpunkt aus eigentlich überhaupt unlösbar. Denn indem das Sittengesetz für die überempirische Natur des Menschen eintritt und sich selbst als ein von empirischen Bedingungen unabhängiges, unbedingtes Gesetz darstellt, weist es zwar nach Kant auf einen übersinnlichen Ursprung hin, widerlegt also den Atheismus, lässt aber doch

eine nähere Bestimmung des Gottesbegriffs nicht zu. Immerhin zeigt es sich an Kants Ausführungen zur Religionsphilosophie, dass die von ihm begründete ethische Auffassung eine Hinneigung zur Idee eines persönlichen Urhebers dieses Gesetzes, also zum Theismus in sich schließt; und jedenfalls hat Kant selbst bei seinem moralischen Gottesbeweis und seinem Argument für die Unsterblichkeit der Seele diesen allein im Auge gehabt. Denn wie das Sittengesetz einen Gesetzgeber fordere, so soll es nicht minder als ein absolutes Gebot, ein »kategorischer Imperativ«, unbedingte Befolgung, also moralische Vollkommenheit verlangen. Da aber diese wegen der sinnlichen Neigungen im irdischen Leben nicht erreichbar sei, so fordere die nothwendige Voraussetzung der Erfüllbarkeit dieses Gesetzes auch die Fortsetzung dieses Lebens.

3. Als Ergebniss der kantischen Philosophie bleibt demnach eine Scheidung der Gebiete des Wissens und Glaubens bestehen, die der Scheidung der beiden fundamentalen Geistesvermögen des Menschen, des Erkennens und Wollens, parallel geht. In diesem Verhältniss liegt es begründet, dass das Erkenntnissvermögen nothwendig scheitern muss, wenn es aus reinen Begriffen das Wesen der Seele, die Totalität der Welt und den Anfang der Naturcausalität, oder endlich das Dasein Gottes erweisen will. Die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie der vorangegangenen dogmatischen Philosophie erweisen sich daher als bloße Scheinwissenschaften, die sich entweder in Fehlschlüssen (so in der Psychologie), oder in Widersprüche, Antinomien (in der Kosmologie), oder endlich in die ontologische Verwechselung eines bloßen Begriffs mit der Wirklichkeit verwickeln (in der Theologie). Bei allen diesen transcendenten Ideen handelt es sich aber um praktische Postulate: sie fallen also in das Gebiet des Wollens, nicht des Erkennens;

und dasjenige dieser Postulate, aus dem sich in ge
alle andern ergeben, das der Freiheit des Willens,
lediglich auf den Willen als ein übersinnliches Verm
jenen beiden Functionen, dem Erkennen und Wo
demnach die erste der sinnlichen, die zweite d
lichen, »intelligiblen« Natur des Menschen an.
der Wille als solcher nicht der Causalität der N
worfen, sondern erst die äußerlich gewordene V
lung tritt in die Reihe der causal verbundenen Na
ein. Und eben darum spaltet sich auch weiter
kennen in eine große Anzahl von Functionen d
keit und des Verstandes, Anschauungs- und Beg
denen ebenso eine Vielheit allgemeiner, a priori
kenntnissgesetze entspricht, während der Wille,
heit des übersinnlichen Charakters des Menschen
ein einheitliches Vermögen ist, dem auch nur ei
priori gültiger und rein formaler Grundsatz d
zugehört: jener kategorische Imperativ des Gewi
welchem »jede unserer Handlungen so beschaff
dass die Maxime derselben sich zum Princip ein
nen Gesetzgebung eigne«. Wie aber die übersin
des Menschen als der letzte Grund seiner sinnl
angesehen werden muss, so hat demnach auch d
satz des Wollens nach Kant den unbedingten Prin
sämmtlichen Grundsätzen des Erkennens.

### § 28. Die Philosophie des 19. Jahrhund

1. In den Ausführungen Kants über den Ge
theoretischen Erkennens und des praktischen Ha
mannigfache Motive zu Versuchen einer Weite
seiner Lehre, die auf eine Beseitigung jenes Zwi
bei Kant durch die Annahme, dass das Gebiet der

fühle des Schönen und des Erhabenen eine Art von schengebiet zwischen reiner und praktischer Vernunft de, nur nothdürftig überbrückt war. Diese Versuche entnten sich dann freilich immer weiter von den Voraussungen Kants, indem sie von Anfang an darauf ausgehen sten, die geistige Entwicklung des Menschen als eine heitliche, der Sinnenwelt selbst angehörige und durch überstimmende Grundsätze des Erkennens wie Wollens regierte zufassen. Am nächsten blieb unter diesen von Kant anregten Denkern noch J. G. Fichte (1760—1814) dem ndpunkte Kants, indem er in den verschiedenen Darstelngen seiner »Wissenschaftslehre« nur die Voraussetzung nzufügte, dass die verschiedenen theoretischen und praktischen Bethätigungen des menschlichen Geistes eine continuirliche Reihe von freien Handlungen bildeten, deren höchste die Willensthätigkeit sei. Nach einem ihnen immanenten dialektischen Entwicklungsgesetze, nach dem jeder Begriff das Moment seiner Negation und mit dieser zusammen einen neuen positiven Begriff in sich trage, sollten diese freien Handlungen des Geistes aus einander hervorgehen. Die Anschauungsformen und Kategorien, die Erkenntnissgesetze und Willensimperative Kants verwandelten sich so bei Fichte in eine Reihe successiver, dem Denken ursprünglich immanenter Entwicklungen, die mit dem Ich, dem reinen Selbstbewusstsein, als der ersten nothwendigen Voraussetzung alles Denkens und Handelns beginnen, dann durch jene dem Denken immanente Bewegung in das Nicht-Ich übergehen und aus diesem endlich durch die nach Grund und Folge verknüpfende Function zu einer Verbindung beider Glieder führen sollte. Aus der Wiederholung dieses, zuletzt angeblich wieder zu dem Ich zurückführenden Processes wurden so die Formen wie der Stoff der Erkenntniss, die theoretischen wie die praktischen Functionen des Geistes entwickelt. Als letztes

Ergebniss dieser Entwicklung betrachtete Fichte die sit
Welt, deren Entstehung darauf beruhe, dass die Na
den Menschen zum Material der Pflicht und dan
schließlich der Verwirklichung des sittlichen Willens di
werde. Trotz ihres idealistischen Grundtons war dahe
Philosophie namentlich in den ersten Phasen ihrer Aus
im Gegensatze zu Kants Unterscheidung einer sinnlich
einer intelligibeln Welt, ganz und gar Wirklich
philosophie. Im Sinne dieser Auffassung bestimmte
Gott selbst als die sittliche Weltordnung, wie s
bethätige in Gesellschaft und Geschichte, und bestrit
die theistische Anschauung, welche Gott als Persö
keit, demnach als ein menschenähnliches Wesen auffa
späterer Zeit freilich nahm seine Philosophie mehr un
einen mystisch-pantheistischen Charakter an, während
gleich in seinen rechtsphilosophischen Schriften einen
Idee des nationalen Staates gegründeten Staatssocialism
Ausdruck brachte. Diese politischen Ideale erscheinen
trotz jener Wandlungen, die namentlich Fichtes religiös
anschauung erfahren hatte, als folgerichtige Weiterbil
der Gedanken seiner früheren »Wissenschaftslehre«.
indem für ihn von Anfang an der freie sittliche Wi
schöpferische Princip ist, das sich ebenso die eigenen E
nisskräfte des Menschen wie die äußere Natur dienstbar
führt ihn diese eminent praktische Lebensauffassung z
Staats- und Gesellschaftslehre, die in den allgemeinen Zv
und vor allem in der Erziehung der künftigen Gesch
zu idealeren Daseinsformen die Hauptaufgabe des sta
Lebens sieht. Hierin, wie in der Schilderung einer
besten Staatsform, erinnert die spätere Staatslehre Ficht
der an das platonische Staatsideal.

2. Fichtes Lehre von der Selbstbewegung des D
die nach der dialektischen Trichotomie überall in

hesis und Synthesis verlaufe, blieb in der speculativen icklung der Philosophie, die an Kant sich anschloss, herrschende methodologische Princip, wobei nur theils Ausgangspunkt — Schelling und Hegel wählten statt des das »Sein« — theils aber die Strenge der logischen nüpfungen der Glieder des dialektischen Gewebes verdene waren. Fichte und Hegel befleißigten sich in diebeziehung einer größeren Strenge als Schelling, der sich ganz der phantasievollen Combination der Begriffe über-

Die Bedeutung dieser Denker beruht jedoch ebenso g auf dieser ihrer Methode wie die Kants auf der oft minder gezwungenen Architektonik des äußeren Aufs seines Systems, sondern sie besteht in dem in dieser n zum Ausdruck gebrachten und freilich oft genug durch tark geschädigten Gedankengehalt ihrer Philosophie. Hier den sich nun die Anschauungen dieser drei Denker deron einander, dass Fichte ebenso einseitig die praktischen nsaufgaben, wie Hegel die theoretische Betrachtung des laufs in den Vordergrund seiner Philosophie stellt, wähSchelling hauptsächlich auf dem mitten inne liegenden ete der künstlerischen Intuition sich ansiedelt. Das ptgebiet der Speculationen Schellings ist demnach die rphilosophie, die Grundlage dieser ist aber nicht die rerklärung im überlieferten Sinne, sondern die ästhee Betrachtung der Natur.

Demnach objectivirt Schelling (1775—1854) die Selbstgung der Begriffe im Denken, wie sie Fichte gelehrt , zur Idee der gesetzmäßigen Entwicklung der rerscheinungen. Nach dem äußerlichen Schema der ctischen Methode construirt er so in seinen verschiedenen tellungen bald auf- bald absteigende Stufenfolgen, von Potenzreihen genannt, weil jede Stufe potentiell schon nächste in sich enthalten soll. Es sind ganz und gar

phantastische Conceptionen, die aber in der Geltendmachung des Entwicklungsgedankens ein gewisses Verdienst haben. Freilich muss bemerkt werden, dass Schelling selbst die Entwicklung überall nur als eine ideale auffasst, als eine solche, in die sich die gegebenen Naturformen ordnen lassen, nicht als eine reale, bei der das Vollkommenere wirklich aus dem Einfacheren entstanden wäre. Schließlich mündete dann diese Naturphilosophie in ein Identitätssystem aus, einen durch den Entwicklungsgedanken modificirten Spinozismus: die reale und die ideale Reihe der Erscheinungen sollen einander parallel gehende Formen sein, die aus einem absoluten Sein hervorgehen, das beide noch ungeschieden enthält. Auch Schellings Anschauungen haben jedoch starke Wandlungen erfahren. Die Philosophie seiner späteren Jahre ist eine theosophische Mystik, die übrigens ohne originale Bedeutung ist und einen Einfluss auf die Folgezeit kaum gehabt hat.

3. Ungleich bedeutender als die Naturphilosophie Schellings ist das System Hegels (1770—1831), sowohl nach seinem eigenen Werth wie nach den Wirkungen, die es ausübte. Im Gegensatze zu dem auf die Idee des metaphysischen Parallelismus zurückgreifenden Identitätssystem Schellings waltet bei Hegel die Anschauung, dass Natur und Geist successive Entwicklungsformen eines einzigen absoluten Seins seien, das in seinen höchsten Gestaltungen sich selbst als denkende Vernunft begreife. Ihm ist also die Natur die Vorstufe des Geistes, der noch unbewusste Drang der Vernunft, der im menschlichen Bewusstsein und vor allem in den Schöpfungen der Menschheit, in Staat und Geschichte, in Kunst und Religion, sich allmählich zu jenem Selbstbewusstsein erhebe, das schließlich in der Philosophie die ganze vorangegangene Entwicklung als eine nothwendige, innerlich gesetzmäßige erfasse. Im einzelnen sind die nach diesem Schema gegebenen Ausführungen Hegels von sehr ungleichem Werthe. In der

Naturphilosophie eine dürftige, schablonenhafte, an Schelling sich anlehnende Anordnung der Begriffe ohne jeden wissenschaftlichen Werth, sind über die Gebiete der Aesthetik, Religions- und Geschichtsphilosophie eine große Zahl werthvoller Gedanken ausgestreut; und es verleiht auf diesen Gebieten die überall leitende Idee einer dem geistigen Leben selbst immanenten Entwicklung dem System Hegels einen für die Geltendmachung der geistigen Gesetzmäßigkeit in Gesellschaft und Geschichte epochemachenden Werth. Im Vordergrund steht bei ihm der geschichtsphilosophische Gedanke, dass jede Entwicklung durch die immanente Bewegung alles geistigen Lebens in ihren Gegensatz umschlage, dann mit diesem sich zu einer höheren Einheit verbinde, und in der Fortführung dieses Processes die ganze Reihe der geistigen Entwicklungen durchlaufe. So ist das letzte der Erzeugnisse des subjectiven Geistes, der Wille, durch das in ihm enthaltene Moment des Können s zugleich der Ausgangspunkt des allgemeinsten der objectiven Erzeugnisse des Geistes, des Rechts. Dem Können tritt als sein ergänzender Gegensatz das Sollen gegenüber in der Moral, die ebenso individuell und concret ist wie das Recht allgemein und abstract. Recht und Moral schließen sich dann in den Schöpfungen der objectiven Sittlichkeit wieder zusammen: in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat, von denen jedes folgende Glied als das höhere das vorangegangene in sich aufnimmt, so dass der Staat, als die höchste Verwirklichung des objectiven Geistes alle vorangegangenen Stufen als die Mittel zu seinen eigenen Zwecken fordert; daher Hegel durchaus der platonischen Staatsidee beipflichtet, nach welcher der Einzelne für das Ganze, nicht umgekehrt dieses für den Einzelnen vorhanden ist. Nur ordnet sich nach ihm der Staat selbst wieder in der Geschichte in den Werdeprocess des Weltgeistes ein, dessen Träger die

einzelnen Völker sind, und in dessen Entwicklung ein jedes von ihnen eine bestimmte Idee zum Ausdruck bringt. Ueber der Geschichte erhebt sich aber endlich der absolute Geist, der aus dem objectiven Geiste in den unvergänglichen Gestaltungen der Kunst, der Religion und der Philosophie hervorgeht. Erfasst sich in der Kunst der Geist zunächst noch in der Form der sinnlichen Anschauung, so erhebt er sich in der Religion zu der über dem concreten sinnlichen Eindruck schwebenden Vorstellung, und endlich in der Philosophie zum Begriff.

4. Auf jedem der genannten Gebiete vollzieht sich die Entwicklung nach Hegel wieder in einer Stufenfolge, in der die Gesetzmäßigkeit dieser ganzen Selbstbewegung des Geistes zur Erscheinung kommt. Bei dem Versuch, diese Gesetzmäßigkeit nachzuweisen, hat Hegel mit Glück von jenen in der That im geschichtlichen Leben so oft vorkommenden Contrasten Gebrauch gemacht (Revolution und Reaction, Mysticismus und Aufklärung u. dergl.); freilich aber hat er die psychologische Bedeutung dieses Contrastgesetzes durch seinen dialektischen Schematismus verhüllt, wie ihn denn dieser auch auf dem Gebiet der Geistesphilosophie nicht selten zu gezwungenen und der Wirklichkeit widersprechenden Constructionen geführt hat. Gleichwohl behält das hegelsche System die große Bedeutung, dass es zum ersten Mal die innere Zusammengehörigkeit aller Geisteswissenschaften und den Gedanken der strengen Gesetzmäßigkeit auch alles geistigen Geschehens zur Geltung brachte. Nach seinem allgemeinen philosophischen Charakter ist es daher trotz seiner abstract speculativen Methode eine Wirklichkeitsphilosophie, die den Gegensatz zwischen Erscheinung und »Ding an sich«, wie er die älteren rationalistischen Systeme und Kant beherrscht, völlig beseitigt hat, um in die gesetzmäßige Verbindung der Erscheinungen selbst das Sein zu verlegen.

Dieses Sein ist aber keine ruhende Substanz, wie bei Spinoza, sondern die Entwicklung des Weltgeistes in der Geschichte und in den geistigen Schöpfungen der Menschheit.

5. Neben diesen zunächst an Kant sich anschließenden Richtungen sind im Verlaufe des 19. Jahrhunderts noch weitere philosophische Bewegungen aufgetreten, die zum Theil auf ältere Systeme zurückgehen, während doch auch sie sich, namentlich soweit sie auf deutschem Boden entstanden sind, dem Einflusse Kants nicht entziehen können. So geht Herbart (1776—1841) wieder auf den Grundgedanken von Leibniz' Monadologie zurück, indem er zugleich den Begriff des individuellen einfachen Wesens schärfer zu fassen und präciser durchzuführen sucht. Seine »Realen« (ein Ausdruck, der bei ihm für die Monaden eintritt) sind daher absolut einfach, schlechthin bloß als Qualitäten, ohne alle Relationen und daher auch ohne alle Quantitätsbestimmungen zu denken, dabei aber, wie die Monaden, selbständige, äußeren Wirkungen unzugängliche Substanzen. Demnach leitet Herbart aus den »Störungen« und »Selbsterhaltungen«, die durch ihr Zusammensein eintreten, ebensowohl die räumlichen Erscheinungen der Außenwelt wie die Bewusstseinsvorgänge ab, die nach ihm ausschließlich in Vorstellungsbewegungen bestehen sollen. Dabei sind nun allerdings jene Störungen und Selbsterhaltungen offenbar nur ein anderer Name für die dem Begriff der Substanz zu Liebe vermiedenen »Wechselwirkungen«. Gegenüber dem Hegels hat dieses System den Vorzug, dass es sich in der Naturphilosophie wie Psychologie exacter, wenngleich hypothetischer Betrachtungsweisen befleißigt. Seine Schwächen bestehen in dem Mangel an geschichtlichem Sinn und in der unzulänglichen, bloß formalen Behandlung der Aesthetik und Ethik, gerade der Gebiete, auf denen Hegel über eine Fülle von Erfahrungen und Ideen gebietet.

6. Ein zweiter, in seiner Denkweise den äußersten Gegensatz

zu Herbart bildender Philosoph dieses Zeitalters, Schopenhauer (1788—1863), knüpft den Gedanken des universellen Seins, wie ihn dereinst Spinoza, später Schelling vertreten hatten, an Kants Lehre von der übersinnlichen Natur des Willens an, und er gelangt so zu einem metaphysischen »Weltwillen« als dem letzten Grund der Erscheinungswelt. Dieser Weltwille soll sich als unbewusstes Wirken und Streben in der Natur äußern, bis er sich auf der höchsten Stufe der Naturentwicklung, in dem thierischen und menschlichen Leibe Organe schaffe, durch die er Vorstellungen und in diesen Vorstellungen eine Erscheinungswelt hervorbringe, hinter der sich dann das wirkliche Sein der Dinge, der Wille, wie hinter einem täuschenden Schleier verberge. Durch die nämliche Thätigkeit des Gehirns, die diese Erscheinungswelt erzeugt, trete aber auch der Wille selbst erst als bewusster, von Vorstellungen als seinen Motiven bestimmter Wille in den für alle Vorstellungen geltenden causalen Zusammenhang der Erscheinungswelt ein. Mag bis dahin diese Philosophie als eine naheliegende Weiterentwicklung der Lehre Kants vom intelligibeln Willen als dem »Ding an sich« gelten, so verwandelt sie sich nun aber, indem der Philosoph dazu übergeht, das Verhältniss jenes Weltprincips zur Erscheinungswelt zu schildern, in eine metaphysische Dichtung, die als Ausdruck der Zeitrichtung und der von ihr getragenen persönlichen Stimmung ihres Urhebers von Interesse, als philosophische Leistung nur in den einzelnen über sie ausgestreuten Gedanken, namentlich in denen, die das ästhetische Gebiet berühren, von Werth ist. Indem der Weltwille sich objectivirt, erzeugt er die einzelne Erscheinung. In dem Widerstreit der Kräfte, der die Erscheinungswelt beherrscht, soll zugleich das Streben des Willens zu Tage treten, zu seinem wahren, allgemeinen und bewusstlosen Sein zurückzukehren, — ein Process, der

in der Drangsal, dem Schmerz und dem Leiden des Daseins seinen Ausdruck finde. Ein steter Kampf des Willens, bei welchem dieser unter Qualen nach der Ruhe seines bewusstlosen Seins zurückstrebt, ist daher der wahre Inhalt des Lebens. Die Welt als der Schauplatz dieses Kampfes ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller Welten. In zwei Erscheinungen soll sich dieser Drang des Willens nach Rückkehr zu seinem allgemeinen Sein offenbaren: in dem Gattungsprocess, in welchem das Individuum das Allgemeine, die Gattung hervorzubringen strebt; und in den Regungen des Mitleids, dieser Quelle aller Moral, wo der Einzelne in dem Mitgeschöpf sich selbst als Gattung fühlt. So ist das Allgemeine, die Idee, wie schon Plato erkannt hatte, das Wirkliche; die einzelnen Ideen selbst aber sind die Stufen, auf denen der Wille sich selbst zu verwirklichen strebt. Darum, je mehr sich der Mensch über das Einzelne zum Allgemeinen erhebt, um so mehr befreit er sich von den Leiden des Daseins. Diese Befreiung selbst hat wieder zwei Stufen. Die erste ist die Erhebung über das Leiden durch die Kunst, die, wie sie selbst eine symbolische Darstellung der allgemeinen Objectivirungen des Willens ist, so in der Versenkung des Geistes in das Sein, in der reinen, interesselosen Contemplation den Schmerz des Daseins vergessen lässt. Die zweite ist die Befreiung vom Leiden durch die Verneinung des Willens zum Dasein, die sich theilweise in der Askese, endgültig aber in dem freiwilligen Verzicht auf das Leben selber vollzieht.

7. So weit auch die Systeme eines Hegel, Herbart und Schopenhauer in ihrer Methode wie in ihren Endergebnissen auseinandergehen, so finden sie doch in dem ihnen allen zukommenden speculativen Charakter, sowie in dem Anspruch der Philosophie auf eine selbständig und im wesentlichen unabhängig von der Arbeit der übrigen Wissenschaften zu

gewinnende Weltanschauung ihren Vereinigungspunkt. Hier tritt ihnen nun eine Richtung gegenüber, die in der Erfahrungsphilosophie der Aufklärungszeit ihre letzten Quellen hat, aber erst im Laufe des 19. Jahrhunderts zu eigenartiger Ausbildung gelangt ist: der Positivismus, der in England, Frankreich und Deutschland nahezu gleichzeitig entstand. Seine Aufgabe sieht er in einer Wirklichkeitsphilosophie, die nicht bloß, wie die Metaphysik Hegels oder Herbarts, in der Interpretation der Wirklichkeit ihren Zweck, sondern auch in den Thatsachen derselben ihre Grundlage hat. Mit Rücksicht auf diese ausschließliche Anerkennung des Thatsächlichen hat Auguste Comte (1798—1856) zuerst seiner Philosophie den Namen der positiven gegeben. Denn die Aufgabe der Philosophie soll sich nach ihm darauf beschränken, die principiellen Ergebnisse der positiven Wissenschaften in Zusammenhang zu bringen. Nachdem der Mensch zuerst auf der theologischen Stufe der Erkenntniss alle Erscheinungen aus der Wirkung persönlicher Wesen, dann auf der metaphysischen aus Substanzen, Ursachen und Kräften abgeleitet habe, sei er auf der positiven endlich dazu gelangt, sie lediglich nach den in ihnen selbst hervortretenden Gesetzen zu interpretiren. Dabei lässt nun der Positivismus bei dem Begriff der Wissenschaft entweder von vornherein nur die Naturwissenschaft als solche gelten, indem er mit Comte die Psychologie bloß als einen Zweig der Biologie betrachtet und den geschichtlichen Wissenschaften eine naturwissenschaftliche »Sociologie« substituirt; oder, wo er mit John Stuart Mill (1806—73) die Selbständigkeit der Psychologie und der Geisteswissenschaften anerkennt, da erblickt er doch die philosophische Aufgabe darin, auch für diese Gebiete nach naturwissenschaftlicher Methode allgemeine empirische Gesetze aufzufinden. In ethischer Beziehung betont ferner der Positivismus, dass der Mensch, sei es

als einzelner Mensch, sei es als Gesammtheit, schon deshalb der ausschließliche Zweck des sittlichen Handelns sein müsse, weil es jenseits des Collectivbegriffs der Menschheit überhaupt nichts Erkennbares gebe. In diesem Sinne entwarf Comte sogar den Plan einer neuen Religion, deren »höchstes Wesen« die Menschheit sei.

In Deutschland vertritt Ludwig Feuerbach (1804—72), der aus der hegelschen Schule hervorgegangen war, ähnliche Anschauungen. Doch bewegen sich seine Gedanken lediglich auf religionsphilosophischem und ethischem Gebiet; und besonders eingehend beschäftigt ihn die Untersuchung der religiösen Vorstellungen, die er, seinem anthropologischen Standpunkte gemäß, ausschließlich auf die Wünsche des Menschen zurückführt. Schon Feuerbach wendet sich aber in seiner letzten Entwicklung einem allerdings noch nicht klar ausgeprägten Materialismus zu, der sich dann nach zwei Richtungen aus ihm entwickelt hat: einmal in dem von der Mitte des Jahrhunderts an auftretenden naturwissenschaftlichen Materialismus eines Jac. Moleschott, L. Büchner u. A., der gegenüber den analogen Erscheinungen der französischen Aufklärungszeit nichts neues bietet; und sodann in dem um dieselbe Zeit in K. Marx und Fr. Engels hervortretenden ökonomischen Materialismus, der alle geistige Entwicklung aus dem »materiellen Unterbau« des wirthschaftlichen Lebens ableitet, um auf diese Voraussetzung eine socialistische Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie zu gründen.

In England endlich hat Herbert Spencer, theils auf Comte theils auf die darwinsche Entwicklungstheorie gestützt, in seinem großen »System der synthetischen Philosophie« (1860—96) das Ganze der Wissenschaft im Sinne des Positivismus bearbeitet. Doch lässt er, im Unterschiede von Comte, das »Unerkennbare« als einen Grenzbegriff von religiöser Bedeutung

und die Psychologie als eine selbständige Wissenschaft st
die freilich im letzten Grunde auch bei ihm auf physiolog
Interpretationen aufgebaut ist. Der Einfluss der naturwi
schaftlichen Anschauungen der Zeit verräth sich in der
matischen Formel seines Systems, nach welcher sich
Erscheinungen successiv zwischen Entwicklung und Aufl
und den entsprechenden Transformationen der Kräft
wegen sollen, — eine Formel, die den Entwicklungsged
mit dem Princip der Erhaltung der Energie zu vert
sucht. Von dem deutschen ökonomischen Materialismus
det Spencer sein strenger Individualismus. Abgesehen
diesen besonderen Gestaltungen hat übrigens der Positivi
namentlich in der gemäßigten Form, wie sie etwa durc
Lehren John Stuart Mills bezeichnet wird, zahlreiche Ver
in der heutigen Wissenschaft, wobei diese außerdem i
Erkenntnisstheorie meist noch unter den Nachwirku
Humes oder Kants stehen.

8. In allen diesen Beziehungen trägt der gegenwi
Zustand der Philosophie das Gepräge eines Uebergang
alters an sich. Namentlich in zwei Erscheinungen tritt
zu Tage: in mannigfachen eklektischen Bestrebunge
der einen, und in der Hinneigung zu einer Stimmu
philosophie auf der andern Seite. Beide folgen mehr
Einfluss äußerer als innerer Motive: die eklektische I
sophie dem Beispiel überlieferter Lehren, die Stimmu
philosophie den Gefühlsrichtungen, die im Leben und i
Kunst jeweils die herrschenden sind. Nicht selten verbi
sich aber auch beide Tendenzen. Deutlich zeigt sich
schon bei Schopenhauer. Ebenso verdankt Hermann L
(1817—81) das Ansehen, dessen er sich namentlich in
lehrtenkreisen erfreut, wohl hauptsächlich der Vereini
einer oft scharfsinnigen Kritik der Probleme im einzelnen
der Hinneigung zu einer allgemeinen Weltanschauung,

ganz und gar aus dem Bedürfniss nach einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen hervorgegangen, wesentlich an Leibniz anknüpft, nur dass sie die religiöse Seite der Monadenlehre, die unmittelbare Verbindung der individuellen Seele mit Gott, ungleich stärker hervorhebt. Dabei lässt die Unbestimmtheit, in der sich diese Gedanken bewegen, indem sie die dichterische Willkür dieses Weltbildes minder auffällig macht, auch kritisch angelegten, auf eine strenge philosophische Methode ungern verzichtenden Geistern dieselben immerhin als eine annehmbare Lösung des Welträthsels erscheinen. Dagegen ist Gust. Theod. Fechners (1801—87) geistvoller philosophischer Dichtung vielleicht gerade darum eine ähnliche Gunst versagt geblieben, weil ihre Vorstellungen von dem das ganze Weltall durchdringenden, aus dem göttlichen Bewusstsein ausstrahlenden Leben dem gleichen Grundgedanken in bestimmterer, anschaulicher Form Ausdruck zu geben suchten. Auch näherten sich Fechners Ideen wieder allzusehr denen der Schelling'schen Naturphilosophie, um nicht nach dem völligen Scheitern der letzteren begreiflichen Vorurtheilen zu begegnen, wie sehr auch Fechner selbst bemüht sein mochte, sein philosophisches Glaubensbekenntniss so zu gestalten, dass es mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaft nirgends in Zwiespalt gerieth, so dass in diesem Sinne seine Weltanschauung eine geläuterte und vervollkommnete Erneuerung jener Naturphilosophie genannt werden kann. In anderer Weise suchte Eduard von Hartmann in andauernder und mehr und mehr sich vertiefender Arbeit durch die Verbindung schopenhauerscher Willenslehre mit Elementen anderer philosophischer Systeme eine Metaphysik und mit ihr eine Religionsphilosophie, Ethik und Aesthetik auszubilden, die den Ergebnissen der positiven Wissenschaft angepasst ist. In ihrer Schilderung der Differenzirung des »Unbewussten« in den angeblich antilogischen Willen und die einer logischen

Verknüpfung zustrebende Vorstellungswelt wird dann freilich auch diese Philosophie zu einer Begriffsdichtung, in der Wille und Vorstellung in gänzlichem Widerspruch mit ihrer psychologischen Natur gewissermaßen zu persönlichen Wesen hypostasirt sind. Das treibende Motiv dieser mythologisirenden Philosophie ist aber unverkennbar wieder ein Stimmungsimpuls, nämlich der Wunsch, jenen Pessimismus zu überwinden, mit dem Schopenhauer der Gefühlsrichtung einer mit sich und ihren Idealen zerfallenen Zeit Ausdruck gegeben hatte, und dem allmählich eine neue Generation zu entwachsen begann. Indem Hartmann den Pessimismus zu einem maßvollen Optimismus zurückzulenken sucht, bildet er zugleich den Uebergang zu demjenigen Denker, dessen Philosophie nur Stimmung ist und grundsätzlich nichts anderes sein will, zu Fr. Nietzsche (1844—1900). Als eine solche konnte die Philosophie Nietzsches an sich keine dauernde sein oder mit irgend einer logischen Folgerichtigkeit sich entwickeln. Sie ist ein wandelbares Gebilde, jeweils ein Ausdruck der Gemüthslage des Dichters und Denkers und damit freilich auch unmittelbar der Geistesrichtung der Zeit oder gewisser in ihr vorhandener Strömungen, die sich hier in den Gedanken einer für Eindrücke und Stimmungen überaus sensibeln Persönlichkeit wiederspiegeln. Von dem Pessimismus Schopenhauers ist Nietzsche, wie Hartmann, ausgegangen. Aber während Hartmann in seinem schematisirenden Dogmatismus nur zu einer mühselig erkämpften Versöhnung von Pessimismus und Optimismus gelangt, weist Nietzsche nicht nur jede Construction einer sich in ausgetretenen Bahnen bewegenden Speculation, sondern überhaupt jeden Zwang, den Methode oder philosophische Tradition etwa ausüben möchten, weit von sich ab. So ist seine Philosophie in jedem Augenblick seine eigenste Ueberzeugung; aber diese Ueberzeugung ist stets zugleich seine augenblickliche Stimmung.

In dem Ausdruck, den sie am Ende seines Wirkens gefunden, hat er daher, trotz aller Selbstherrlichkeit wie wenig Andere ein Kind seiner Zeit, ein Augenblicksbild gegeben — nicht von der Stimmung der ganzen Zeit, wohl aber jener geistigen Bewegung, die sich, gegenüber den weit verbreiteten socialen Bestrebungen in Ethik und Gesellschaftstheorie auf den Werth der Einzelpersönlichkeit, und gegenüber der Herrschaft der Tradition in Sitte, Religion und Geschichte auf den eigenen Willen des freien Menschen beruft. Nietzsches »Herrenmoral« und seine »Umwerthung aller Werthe« sind die beiden Schlagworte, die diese beiden, besonders in der künstlerischen Production unserer Zeit stark sich regenden Tendenzen in scharf zugespitzter Form ausdrücken.

Aber eine Stimmungsphilosophie, von so hohem Interesse sie für das Culturbild einer Zeit ist, hat für die Entwicklung der Wissenschaft der Natur der Sache nach höchstens ephemere Bedeutung. Auf den Fortgang des philosophischen Denkens werden die Gedankenblitze Nietzsches voraussichtlich ebenso wenig einen nennenswerthen Einfluss äußern, wie dereinst die »Pensées« Blaise Pascals oder die Paradoxien Pierre Bayles.

Neben Eklekticismus und Stimmungsphilosophie hat endlich noch eine dritte Richtung die Situation der jüngsten Vergangenheit gekennzeichnet: die Autoritätsphilosophie. Nachdem der Neu-Kantianismus mit seinem Ruf »Zurück zu Kant« einen schüchternen, auf selbständige Weiterbildungen nicht ganz verzichtenden Versuch hierzu gemacht, ist die Autoritätsphilosophie in ihrer ganzen Machtfülle in der Neo-Scholastik hervorgetreten, dem letzten der im Laufe der Zeit schon mehrmals gemachten Versuche, die scholastische Philosophie des 13. Jahrhunderts wieder zu erneuern. Seit der Encyklica »Aeterni patris« des

Papstes Leo XIII. ist das System des heil. Thomas die officielle Philosophie der katholischen Kirche geworden, die in einer umfangreichen Litteratur sich bethätigt. Auch diese Erscheinung ist culturhistorisch von hohem Interesse. Philosophisch ist sie natürlich völlig bedeutungslos.

9. In welcher Richtung aber die wirkliche Zukunft der Philosophie liegt, das scheint kaum zweifelhaft, wenn überhaupt die Vergangenheit über die Zukunft belehren kann. Die zwei hervorragendsten Erscheinungen des verflossenen Jahrhunderts, die bei allen Mängeln, die ihnen anhaften, bedeutsame Keime der Entwicklung in sich zu schließen scheinen, sind Hegels Philosophie des Geistes auf der einen, und der Posivitismus auf der andern Seite. Das Verdienst Hegels ist es, zum ersten Male die Geisteswissenschaften als gleichberechtigtes Glied in ihrer Bedeutung für die Philosophie den Naturwissenschaften gegenübergestellt zu haben. Was ihn das Ziel verfehlen ließ, war erstens sein Wahn, die Entwicklung des Geistes, ja die Entwicklung der Dinge überhaupt als eine logische begreifen zu können, die sich in ein bestimmtes dialektisches Schema einzwängen ließe; dazu kam zweitens sein mangelndes Verständniss der Naturwissenschaften. und endlich, was damit nahe zusammenhing, die völlige Abwesenheit einer Psychologie und Erkenntnisstheorie, von denen ihm die erstere einen Einblick in die wirklichen Motive des geistigen Geschehens verschaffen, die letztere ihn mit der nothwendigen Kritik seinen eigenen Constructionen gegenüber hätte ausrüsten können. Wie aber Hegel den Geistes-, so ist der Positivismus nicht minder einseitig den Naturwissenschaften zugewandt. Dadurch steht er von vornherein dem eigentlichen Inhalt der Geisteswissenschaften verständnisslos gegenüber und sucht sie in seinen Bemühungen um eine »Sociologie« selbst in Naturwissenschaft überzuführen. So bringt auch er es ebenso wenig zu einer brauchbaren

Psychologie wie zu einer haltbaren Erkenntnisstheorie. Die Psychologie wird ihm entweder zu einem Theil der Physiologie oder zu einer auf unzulänglichen Uebertragungen naturwissenschaftlicher Gesichtspunkte beruhenden Associationslehre. Die Erkenntnisstheorie fehlt entweder ganz, oder sie besteht in einer Wiedererneuerung des alten dogmatischen Empirismus. Die unausbleibliche Folge davon ist der Rückfall in einen Dogmatismus, der auf willkürlichen Voraussetzungen ruht und nicht weniger wie die hegelsche Dialektik den lebendigen Zusammenhang der Erscheinungen durch ein todtes äußerliches Schema zu ersetzen sucht. In der Ueberwindung dieser Mängel der beiden geschichtlich bedeutsamsten Richtungen der jüngsten Vergangenheit und in der strengen Beachtung der allgemeinen Principien und Forderungen des wissenschaftlichen Denkens muss daher die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart ihre Aufgabe erblicken.

**Litteratur** zu § 19—28. J. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3 Thle. in 6 Bden., 1834—53. (Mit in Anhängen abgedruckten Belegstellen aus den Originalwerken.) Derselbe, Grundriss der Geschichte der Philos., Bd. 2, 3. Aufl. 1878. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 1—9, 4.—1. Aufl. (Glänzende, von Fichte ab vorzügliche Darstellung, aber nur die Häupter der speculativen Philosophie Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und einen Theil ihrer Schüler umfassend.) Derselbe, Francis Bacon und seine Nachfolger, 2. Aufl. 1875. (Ergänzung des vorigen Werkes, unzulänglich.) W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften, 2 Bde. 1878—80. (Der Zusammenhang mit Cultur und besonderen Wissenschaften steht nur auf dem Titel.) Heinze-Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. Thl. Die Neuzeit, 8. Aufl. 1896—97. (Mit sorgfältiger Bibliographie und eingehender Berücksichtigung auch der außerdeutschen Philosophie.) H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde. 1895—96. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 1898. (Beides gute Darstellungen, bei H. mehr die empirischen, bei F. die speculativen Entwicklungen

berücksichtigt.) — Für die Beziehungen zur Cultur und zu den Einzelwissenschaften kommen in Betracht: Jac. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 2 Bde. 4. Aufl. 1885. G. Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Alterthums, 3. Aufl. 1893. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 4 u. 5. Das natürl. System der Geisteswissensch. im 17. Jahrh., daselbst Bd. 5 u. 6. Herm. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrh., 3. Aufl. 3 Bde. 1873—79. R. Haym, Die romantische Schule. 1870. G. Brandes, Die Hauptströmungen der Litteratur des 19. Jahrh. 6 Bde. M. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Bd. 2 u. 3. Rosenberger, Geschichte der Physik, 3 Bde. 1883—90. Lasswitz, Gesch. der Atomistik. 2. Bd. 1890. J. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl. 1856. (Philos. des Rechts Bd. 1.) Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1880. O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 1893. — Aus der großen Zahl monographischer Werke über einzelne Richtungen oder Systeme seien hervorgehoben: Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. 2. Riehl, Der philosophische Kriticismus, Bd. 1. 1876. (Geschichte u. Methode desselben seit Locke.) R. Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. 1896. (Nik. v. Cues, Paracelsus, Keppler u. a.) Heussler, Bacon und seine geschichtl. Stellung. 1889. F. Tönnies, Hobbes. 1896. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie. 1882. Camerer. Die Lehre Spinozas. 1877. R. Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Philos. Stud. Bd. 14. L. Stein, Leibniz und Spinoza. 1890. E. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. 1870. Derselbe, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie. 1874. Paulsen, Kant. 1898. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 1871. Derselbe, Kants Begründung der Ethik. 1877. Volkelt, Kants Erkenntnisstheorie. 1879. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft Bd. 1, 2. 1881—92. (Leider unvollendet.) Haym, Hegel und seine Zeit. 1857. Volkelt, Schopenhauer. 1900. Derselbe, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1892. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. 1889. Die Hauptschriften der Philosophen selbst siehe im nächsten Abschnitt.

## Dritter Abschnitt.

# Die Hauptrichtungen der Philosophie.

### § 29. Die drei Grundprobleme der Philosophie.

1. Die geschichtliche Entwicklung der Philosophie hat im Laufe der Zeit die verschiedensten Versuche zur Lösung der fundamentalen Probleme des menschlichen Wissens zu Tage gefördert. Innerhalb der Gesammtentwicklung der Philosophie hat daher jedes Problem seine Sondergeschichte, die zwar auf das engste mit dem allgemeinen Wandel der Anschauungen zusammenhängt, aber auch für sich allein schon eine gewisse Selbständigkeit besitzt, während zugleich in dieser Sonderung die Motive, die allmählich zu veränderten Lösungen geführt haben, erkennbar sind. In der Geschichte dieser einzelnen Richtungen des Denkens tritt eine gewisse, sie alle beherrschende Gesetzmäßigkeit darin zu Tage, dass sich jede Entwicklung als ein Process fortschreitender Differenzirung darstellt, indem auf einer ursprünglicheren Stufe die Anschauungen vielfach noch in einander fließen, um sich dann immer klarer in ihren Unterschieden auszubilden und schließlich als fest ausgeprägte Gegensätze einander gegenüberzutreten. Hierdurch geschieht es freilich zugleich, dass, je einseitiger die Ausbildung einer bestimmten Denkrichtung wird, um so mehr sich für eine unbefangene Prüfung die Unmöglichkeit ihrer Durchführung herausstellt, so dass nun die früheren Gegensätze durch eine über ihnen stehende

[illegible] werden, die nun meist zugleich ein ge[illegible] Berechtigung in den vorangegangene[illegible] nach [illegible]

[illegible] Grundprobleme sind es, an die sich auf solc[illegible] der hauptsächlichsten Richtungen d[illegible] Denkens anschließt: das Erkenntnis[illegible] das metaphysische Problem und das ethisc[illegible] Unter ihnen ist das Erkenntnissproblem die V[illegible] Beantwortung aller andern Fragen. [illegible] Ursprung, Sicherheit und Grenzen der [illegible] bleibt die Beschäftigung mit me[illegible] eine Fahrt auf hoher See ohne Ste[illegible] in Folge dessen auch die Beha[illegible] des sicheren Rückhaltes. [illegible] unter den drei Problemen nimmt aber [illegible] Alle allgemeinen Fragen, die jens[illegible] Erkenntnissproblems liegen, führen schließlich auf [illegible] Weltanschauung zurück, von der aus sie [illegible] Beleuchtung gerückt werden. [illegible] der ethische Standpunkt im al[illegible] metaphysischen orientirt; und in höher[illegible] Behandlung anderer Gebiete, wie [illegible] Aesthetik, Religionsphilosophie u. s. [illegible] bestimmt, sei es dass die Metaphysik in V[illegible] Erkenntnisstheorie, wie in der Naturphi[illegible] dass sie zusammen mit der Ethik, wie [illegible] Religions-, Rechts- und Geschichtsphilosophie, d[illegible] einzuschlagenden Weg vorzeichnet. Allen diesen Anwe[illegible] bewähren sich so Erkenntnisslehre, Me[illegible] Ethik als die drei Hauptgebiete der Phi[illegible] Hat die erstere den Menschen als erkennendes, [illegible] letztere als wollendes und handelndes Wesen zum Gege[illegible] stand, so ist die Metaphysik auch insofern das centr[illegible]

Gebiet, als sie diese beiden Seiten zu einander in Beziehung setzt, da die allgemeine Weltanschauung, der sie zustrebt, gleichzeitig von theoretischen wie von praktischen Forderungen bestimmt wird. Hiermit ist der folgenden Betrachtung ihr Weg vorgezeichnet: die Entwicklungsgeschichte der erkenntnisstheoretischen Richtungen wird die Grundlage bilden; daran wird sich die der metaphysischen und an diese endlich die der ethischen Richtungen anschließen.

# I. Die erkenntnisstheoretischen Richtungen.

## A. Der Empirismus.

### § 30. Naiver Empirismus.

1. Auf die Frage nach dem Ursprung und Wesen der Erkenntniss hat die Entwicklung des philosophischen Denkens drei allgemeine Antworten zu Tage gefördert, die von frühe an die drei überhaupt möglichen erkenntnisstheoretischen Richtungen bezeichnen. Die erste dieser Antworten lautet in ihrer allgemeinsten Fassung: »alle Erkenntniss entspringt aus der Erfahrung«. Die zweite lautet: »die wahre Erkenntniss hat ihre Quelle im Denken oder in jenen Anlagen unserer Vernunft, aus denen das Denken als ursprüngliche Bethätigung unseres Geistes hervorgeht«. Die dritte lautet: »jede Erkenntniss ist ein Product zweier Factoren, eines in der Erfahrung gegebenen Stoffs und der diesem Stoff durch unser Denken gegebenen Form; ob Erkenntniss überhaupt und in welchen Grenzen sie möglich sei, hängt daher von der Beziehung dieser beiden Factoren ab«. Die in diesen drei allgemeinen Antworten angedeuteten

Richtungen bezeichnet man als die des Empirismus, Rationalismus und Kriticismus.

2. Mit dem Namen des »Empirismus« pflegt man hiernach jede Denkweise zu belegen, welche die Erfahrung als die einzige oder auch nur als die hauptsächlichste Quelle der Erkenntniss ansieht. In der letzteren Einschränkung ist bereits ausgesprochen, dass diese Richtung verschiedene Abstufungen und Uebergänge zu andern Anschauungen zeigt, wobei man aber die letzteren immerhin so lange zum Empirismus zu rechnen pflegt, als dabei die Erfahrung als Hauptquelle der Erkenntniss betrachtet wird. Gewinnt hierdurch schon der Ausdruck eine gewisse Unsicherheit, so wird diese noch dadurch erhöht, dass der Begriff der Erfahrung selbst ein schwankender ist, indem man denselben zuweilen auf alle die Erkenntnissinhalte ausdehnt, die überhaupt Bestandtheile enthalten, die uns gegeben, also nicht erst durch unsere eigenen Erkenntnissfunctionen erzeugt werden, während man ihn in andern Fällen mehr oder minder auf das einzuschränken sucht, was in unserm Erkennen ausschließlich ein Gegebenes, noch nicht durch die Erkenntnissfunctionen Verändertes ist. Diese Schwankungen lassen sich aus dem Begriff des Empirismus um so weniger entfernen, weil in der allmählichen Entwicklung des Begriffs der Erfahrung großentheils auch die Entwicklung dieser ganzen Richtung besteht. In dieser aber sind drei charakteristische Stufen zu unterscheiden, die wir als die des naiven, des reflectirenden und des reinen Empirismus bezeichnen wollen.

3. Der naive Empirismus ist nicht nur die ursprünglichste Denkweise innerhalb der empirischen Richtung selbst, sondern auch in der Philosophie und Wissenschaft überhaupt. Denn naiv empirisch ist und bleibt der Standpunkt des praktischen Lebens, von dem zunächst alle Wissenschaft ausgeht. Gerade auf dieser Stufe ist aber auch der Begriff der Erfahrung

noch ein unklarer, und es werden zahlreiche Elemente des Erkennens als unmittelbar gegebene, empirische angesehen, die sich später als Producte einer ebenfalls naiven und darum übersehenen Reflexion erweisen. Deshalb fließt der ursprüngliche naive Empirismus ohne sichere Grenzen mit einem ebenso naiven Apriorismus zusammen: beide Denkweisen verbinden sich zu einem gemischten Ganzen, das aber immerhin deshalb den Grundcharakter des Empirismus an sich trägt, weil die sämmtlichen Erkenntnissinhalte als empirisch gegebene angesehen werden, weil es also ein allgemeingültiges Merkmal dieser Erkenntnissstufe ist, dass sie die aus der subjectiven Reflexion stammenden Elemente zu den Erfahrungsinhalten schlägt, nicht umgekehrt. Dieses Merkmal ist ein besonders bezeichnendes für den naiven Empirismus, da es eben die Naivität dieser Denkweise, die das gerade Gegentheil von kritischer Unterscheidung ist, schlagend beweist. In dieser unbewussten Vermengung mit aprioristischen Zugaben herrscht übrigens der naive Empirismus nicht nur fortwährend im praktischen Leben, sondern vielfach erstreckt er sich auch noch in die spätere Wissenschaft.

4. Dennoch liegt der Anfang zu einer Aufhebung dieses Standpunktes schon inmitten der psychologischen Vorstellungsprocesse unseres Bewusstseins, die eine Reihe von Unterscheidungen mit sich führen, die für die später kommende wissenschaftliche Betrachtung der Dinge eine vorbildliche Bedeutung gewinnen. Zunächst scheidet sich nämlich das wirkliche Leben vom Traume durch eine Reihe von Merkmalen, die in dem Augenblick wirksam werden, wo das Bewusstsein der mythologischen Stufe des Denkens entwächst. Erscheint auf dieser noch das im Traum Erlebte als eine andere, zum Theil abweichenden Gesetzen folgende Wirklichkeit, so löst sie sich für die dann erwachende zweifelnde Reflexion in einen Schein auf, der das Sein der Dinge nachbildet,

denen es nicht zu erwachen, und darum an diesem Widerspruch mit der Wirklichkeit allmählich in seiner Nichtigkeit erkannt wird. In diese Scheidung greift eine andere ein, die innerhalb des wachen Bewusstseins ihre Rechte geltend macht, und die, weil sie von vornherein den unbekannten Bedingungen entrückt ist, die die Entstehung des Traumes begleiten, wahrscheinlich die allmähliche Auflösung der mythologischen Deutung am ehesten gefördert hat: dies ist die Unterscheidung des Sinnenscheins von der Wirklichkeit. So sind es die Wechselbegriffe des **Seins** und des **Scheins**, die von dem Traum auf das wache Bewusstsein und von diesem wieder auf den Traum zurückübertragen, schon lange vor dem Anfang des wissenschaftlichen Denkens jenen unmittelbaren Glauben an die empfundene Wirklichkeit erschüttert haben, den wir als den ersten noch ungetrübten Anfang der naiv empirischen Denkweise mehr auf Grund allgemeiner psychologischer Thatsachen voraussetzen als wirklich nachweisen können.

5. Darum bietet uns auch die Philosophie schon in ihren frühesten Anfängen den naiven Empirismus niemals in jener ursprünglichsten Form, sondern nur auf einer Stufe der Entwicklung dar, wo er bereits im Schwinden begriffen ist, weil sich Zweifel an der Realität der unmittelbar empfundenen Erfahrungsinhalte zu regen beginnen. Sind es doch offenkundig gerade diese Zweifel, von denen die beginnende Wissenschaft ihre stärksten Antriebe empfangen hat. Jene Unterscheidung zwischen **Schein und Sein**, die noch heute im Denken des Kindes die erste große Revolution bezeichnet, die es eigentlich überhaupt erst zum denkenden Wesen macht, sie ist es, an der sichtlich auch das wissenschaftliche Nachdenken erwacht ist. Deutlich prägt sich das aus in der frühesten **kosmologischen** Speculation der Griechen, die von der Ueberzeugung durchdrungen ist, dass das eigentliche Wesen der Dinge nicht in der ganzen Mannigfaltigkeit der

Erscheinungswelt, sondern in irgend einem den Zusammenhang derselben begründenden letzten Princip enthalten sei, während sie doch dieses Princip selbst entweder in irgend einem der sinnlich wahrnehmbaren Stoffe sieht, wie im Wasser, in der Luft oder einem andern unbestimmten Substrat, das nach Analogie dieser sinnlichen Stoffe gedacht wird, wie bei den älteren Joniern, oder ihm irgend welche, wiederum aus der unmittelbaren Anschauung bekannte geometrische Formen gibt, wie die Lehre der Pythagoreer. Ein erster Schritt der Selbstbesinnung über diese Stufe eines weniger durch den Zweifel als durch den Wunsch nach einheitlicher Weltbetrachtung ermäßigten naiven Empirismus hinaus geschieht in der Lehre der Eleaten und des Heraklit. Dieser Schritt zeigt aber alsbald den Abgrund, der vor einem naiven Denken sich aufthut, sobald es den sicheren Boden der unmittelbaren, im Handeln erprobten Wirklichkeit verlässt und sich nach Kriterien umsieht, die das wirkliche Sein von dem unwirklichen Sinnenschein unterscheiden sollen. Dann verflüchtigt sich unvermeidlich auch jenes Sein in einen nirgends fassbaren Begriff, der eigentlich das niemals Wirkliche zum Wirklichen, das Unerkennbare zum Object des Erkennens macht. So führen das unwandelbare Sein der Eleaten ebenso gut wie der unablässige Fluss des Geschehens der Herakliteer schließlich zur absoluten Negation der empirischen Wirklichkeit. Unfähig, aus dem als unhaltbar erkannten naiven Empirismus einen Ausweg zu finden, verfällt diese Selbstbesinnung unrettbar dem Skepticismus.

6. Vor diesem Schicksal bewahrte die jüngeren Kosmologen und die unter ihrem Einfluss entstandenen metaphysischen Lehren der späteren Systeme der antiken Philosophie nur der energische Entschluss, die Lösung des Grundproblems der Erkenntniss auf Grund einer Verbindung empiristischer und rationalistischer Gesichtspunkte zu unternehmen, die eine

Vermittelung zwischen der in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Erscheinungswelt und der im Hintergrund der letzteren angenommenen wirklichen Welt möglich machte. Dabei wirkte der naive Empirismus zunächst insofern nach, als die Grundelemente der Dinge nach dem Vorbild wirklich existirender Sinnesobjecte angenommen wurden: so bei den von Empedokles eingeführten vier Elementen, und bei den Atomen des Demokrit, von denen die ersteren aus den qualitativ zu unterscheidenden Hauptarten der Gegenstände, die letzteren aus den räumlichen Formen derselben willkürlich als typische Repräsentanten herausgegriffen sind. Darin liegt zwar das Bedürfniss nach vereinfachender Betrachtung, aber auch die noch immer vorhandene Unfähigkeit ausgedrückt, jene vereinfachenden Principien, die als Elemente oder Urstoffe angesehen werden, anders denn als identisch mit einzelnen empirisch gegeben Körpern zu denken.

Außerdem erhebt sich zum ersten Mal im Kreise dieser Elementenlehren als eine neue Frage, in der sich das allmähliche Bewusstwerden des eigentlichen Erkenntnissproblems ankündigt, die Frage nach dem Ursprung der Sinneswahrnehmung. Hatte sich die vorangegangene Speculation immer nur mit dem Wesen der in der objectiven Welt gegebenen Erfahrungsinhalte beschäftigt, so beginnt jetzt erst das weitere Problem hervorzutreten, wie jene Inhalte subjectiv angeeignet werden können, oder wie es komme, dass die äußeren Gegenstände in uns Abbilder, die ihnen irgendwie gleichen, entstehen lassen. Die Lösung dieses Problems wird zuerst von Empedokles ganz im Sinne des naiven Empirismus gegeben und von Demokrit mit den durch die Uebertragung in die atomistische Vorstellungsweise bedingten Modificationen aufgenommen. Danach sind es Theilchen oder Bildchen, die von den Gegenständen sich ablösen und in die Sinnesorgane,

namentlich in das Auge eindringen, und die, weil sie selbst den Gegenständen gleichen, ihnen ähnliche Vorstellungen in dem Wahrnehmenden erzeugen. Auch die späteren Philosophen haben diese Auffassung im wesentlichen festgehalten. Wenn Plato noch betont, dass nur das Gleiche vom Gleichen leiden könne, dass also z. B. im Auge die nämlichen Lichtqualitäten schon ursprünglich enthalten sein müssten, die, von außen einwirkend, bestimmte Empfindungen erzeugten, und wenn Aristoteles außerdem auf die Thätigkeit des Mediums, des Durchsichtigen hinweist, welches, da es zwischen dem Object und dem Sehenden liegt, den Wahrnehmungsact vermittle, so sind das hinzutretende begriffliche Forderungen, die den Standpunkt als solchen unverändert lassen. Das nämliche gilt von der platonischen Ueberzeugung, dass die sinnliche Erfahrung überhaupt nur eine getrübte, beschränkte Erkenntniss der Dinge enthalte, sowie von der aristotelischen Lehre, dass bei der Sinneswahrnehmung nur die Form der Dinge, nicht deren Materie auf den Empfindenden einwirke. Alle solche Annahmen, die an sich in der entgegengesetzten, aprioristischen Denkweise wurzeln, lassen gleichwohl die empirischen Bestandtheile dieser antiken Erkenntnisstheorien unverändert auf der Stufe des naiven Empirismus stehen. Insoweit das Alterthum überhaupt eine positive Lösung des Wahrnehmungsproblems zu geben versuchte, hat es daher diese Stufe niemals verlassen. Wohl hat man bereits die Widersprüche empfunden, zu denen ein solcher Standpunkt innerhalb der Erfahrung selbst führt. Erst in der Sophistik, dann in der späteren Skepsis wird immer und immer wieder hervorgehoben, dass ein und dasselbe Ding nicht nur verschiedenen Individuen und demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten, sondern — was das gewichtigste Argument war — sogar verschiedenen Sinnen verschieden erscheine, der Honig z. B. gelb dem Auge und süß

der Zunge. Aber alle diese Erwägungen führten nur zum Zweifel an der objectiven Existenz überhaupt; sie ließen den naiven Empirismus sofort in den Skepticismus umschlagen, waren jedoch nicht im stande, innerhalb der empirischen Denkweise selbst einen Fortschritt herbeizuführen. Der Grund dieses Misserfolges liegt offenbar in dem völligen Mangel einer naturwissenschaftlichen Analyse der Erscheinungen. Die aristotelische Physik, die bedeutendste Leistung, die das Alterthum in dieser Richtung hervorgebracht hat, mühte sich ab, lediglich mittelst der begrifflichen Analyse der unmittelbar gegebenen subjectiven Empfindungen zu einem Verständniss der objectiven Vorgänge zu gelangen. Bei diesem Verfahren war aber der Standpunkt des naiven Empirismus, dass die subjectiven Empfindungen ihren objectiven Ursachen gleich seien, eigentlich schon vorausgesetzt, und es war daher ausgeschlossen, dass er durch jenes Verfahren beseitigt werde.

**Litteratur.** Mullach, Fragmenta philos. graec. I, p. 1: Empedocles de natura; p. 357: Democriti fragm. physic. Plato, Theätet 154 ff. Timaos 66 ff. Aristoteles, De sensu, de coloribus. (Letztere schrift. auch übers. von C. Prantl, von zweifelhafter Echtheit, aber jedenfalls die aristotelische Lehre enthaltend; in beiden zugleich Berichte über die Ansichten der Früheren, besonders des Empedokles und Demokrit.) T. Lucretius Carus, De rerum natura, II, 795 ff. Plutarch, Lehrmeinungen der Philosophen, IV, 8 ff.

## § 31. Reflectirender Empirismus.

1. So ist es denn erst die neuere Naturwissenschaft, die den naiven Empirismus endgültig beseitigt und damit zugleich eine weitere, fortgeschrittene Stufe der empirischen Denkweise, die des reflectirenden Empirismus herbeigeführt hat. Entscheidend wirkte dabei die namentlich von Galilei betonte Erkenntniss, dass die Interpretation der

objectiven Naturvorgänge, da sie mit Hülfe der mathematischen Analyse vorzunehmen sei, auch nur die mathematischen Eigenschaften der Körper, Raum, Bewegung, Größe, Zahl, vorauszusetzen habe, während alles, was die Qualität der Sinnesempfindungen ausmache, bloß in dem empfindenden Subject existire. Seinen philosophischen Ausdruck fand aber dieser Standpunkt in Lockes Lehre von den primären und secundären Qualitäten. Das treibende Motiv für die Anerkennung der objectiven Natur der primären Qualitäten war in ihr offenbar ein doppeltes. Es lag einerseits in jener schon von Galilei betonten Eigenschaft, dass sie sich zu einer mechanischen Interpretation der Naturerscheinungen leicht verwenden ließen; und es bestand anderseits in dem Umstande, dass in Folge dieser Eigenschaft auch die Wirkung des Objectes auf das wahrnehmende Subject mechanisch interpretirbar wurde. Unter den primären Qualitäten gewann so die Bewegung eine bevorzugte Stellung: aus Bewegungen der Körper oder der Körpertheilchen ließen sich nicht nur die objectiven physikalischen Vorgänge selbst, sondern auch die Wahrnehmungsvorgänge erklären, die für den gesammten Process der Erfahrungserkenntniss die Grundlage bilden. Denn diese Wahrnehmungsvorgänge erschienen nun lediglich als Uebertragungen der allgemeinen physikalischen Bewegungen auf die Sinnesapparate des Wahrnehmenden.

2. Demnach hing der Standpunkt des reflectirenden Empirismus auf das engste mit zwei metaphysischen Voraussetzungen zusammen, die sich zunächst in der Naturwissenschaft und dann von dieser aus in der von ihr beeinflussten Philosophie Bahn brachen: erstens mit der Annahme einer constanten, mit unveränderlichen Eigenschaften begabten und an Quantität unveränderlichen Materie, und zweitens mit der Hypothese, dass alle Naturerscheinungen auf Bewegungen

dieser Materie in ihren verschiedenen Theilen zurückzuführen seien. Diese beiden metaphysischen Voraussetzungen pflegt man als die mechanische Weltanschauung zu bezeichnen. Sie hat sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts zur herrschenden in der Naturwissenschaft erhoben, und sie hat diese Herrschaft im wesentlichen bis zum heutigen Tage behauptet. Der Standpunkt des reflectirenden Empirismus ist aber nichts anderes als ein Reflex jener beiden metaphysischen Voraussetzungen der mechanischen Weltanschauung. Die primären Qualitäten, Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Zahl- und Größenverhältnisse und Bewegung, sind diejenigen Eigenschaften, die jene Weltanschauung als objectiv gegebene voraussetzen muss; die secundären Qualitäten, Farbe, Ton, Wärme, Kälte u. s. w., diejenigen, die nach ihr der objectiven Materie nicht zukommen, und die sie daher als Wirkungen der objectiven Bewegung ansieht, die erst im wahrnehmenden Subject entstehen. Allerdings hat sich der Sieg dieser Anschauung nicht mit einem Male durchgesetzt, sondern in manchen Gebieten hielt der Zustand der physikalischen Forschung diese noch längere Zeit auf der Stufe des naiven Empirismus zurück. So frühe z. B. auch die Vorstellung Eingang fand, dass die Töne objectiv betrachtet nichts anderes als schwingende Bewegungen seien, so große Schwierigkeiten machte es, eine ähnliche Vorstellungsweise auf Licht und Farben zu übertragen. Legte doch hier die Entdeckung, dass jedes leuchtende Object ein umgekehrtes verkleinertes Bild im Auge entwerfe, den alten Gedanken von dem Ausströmen der Bildchen wieder so nahe, dass sich gerade auf diesem für die Deutung der Erkenntnissprocesse besonders wichtigen Gebiet die Annahme einer Identität der Empfindungen mit ihren Objecten noch lange behauptete. Sogar in dem Namen Spectrum, »Gespenst«, welches Newton dem von ihm durch Zerlegung des Sonnenlichts gewonnenen farbigen Bande gab, klingt sie noch nach.

Auch ließ die »Emanationstheorie«, durch die er von den Lichterscheinungen Rechenschaft zu geben suchte, die alte Vorstellung von dem Ausströmen losgelöster Theilchen der Gegenstände noch fortbestehen. Er suchte sie nur dadurch mit der mechanischen Weltanschauung in Einklang zu bringen, dass er lehrte, die von den Körpern ausströmenden Elemente selbst besäßen nur Größenunterschiede, im rothen Theil des Spectrums seien sie am größten, im violetten am kleinsten, und nur durch ihre Wirkung auf die Netzhaut werde die Empfindung von Licht und Farbe erregt. Erst der später erfolgte Uebergang zur Undulationstheorie ließ diese Anklänge an die älteren naiven Vorstellungen gänzlich verschwinden.

3. Die erkenntnisstheoretische Begründung, die Locke dem von der neueren Naturwissenschaft thatsächlich eingenommenen Standpunkt des reflectirenden Empirismus gab, gründete sich nun zunächst auf eine Untersuchung der Kriterien objectiver Gewissheit. Indem er annahm, dass Gewissheit überhaupt möglicher Weise auf drei Wegen zu stande komme, durch Intuition oder unmittelbare Wahrnehmung, durch Sensation oder durch den unmittelbaren Zwang, den die Objecte auf unsere Sinne ausüben, und endlich durch Demonstration oder durch die Folgerungen, zu denen uns mehrere durch Intuition oder Sensation gewonnene Thatsachen nöthigen, glaubte er die Intuition an sich von vornherein vom Gebiet der objectiven Gewissheit ausschließen zu sollen. Der Inhalt des intuitiv Wahrgenommenen ist und bleibt subjectiv: auf Grund bloßer unmittelbarer Wahrnehmung sind wir niemals berechtigt, eine Empfindung für etwas anderes anzusehen als für eine Modification unseres eigenen subjectiven Zustandes. Es gibt nach Locke nur einen einzigen Fall, wo wir mit Recht veranlasst werden, diesen subjectiven Zustand zu objectiviren: er liegt dann vor, wenn

die Objecte mit einem Zwang auf uns einwirken, der uns nöthigt, sie als gegebene, nicht als von uns selbst erzeugte anzuerkennen. Diesen Fall, den er eben als »Sensation« der »Intuition« gegenüberstellt, glaubt Locke hauptsächlich bei einer einzigen Art von Sinneseindrücken annehmen zu sollen, bei denen des Tastsinns, welchen dieser objective Zwang durch die Macht, mit der sie sich uns aufdrängen, in besonderem Grade eigen sei. Auf diese Weise sei der Widerstand der Körper, ihre Undurchdringlichkeit etwas unmittelbar als objective Eigenschaft Wahrgenommenes. Bei den übrigen primären Qualitäten dagegen, bei Raum, Größe, Bewegung, werde eine Art demonstrativer Gewissheit wirksam, indem jede dieser Qualitäten durch zwei Sinne, durch Gesichts- und Tastsinn, in übereinstimmender Weise vermittelt werde. Dass dieser Versuch, die angenommene Werthunterscheidung der primären und secundären Qualitäten logisch zu begründen, unzulänglich ist, und dass er zudem über die wirklichen Motive, von denen die Naturwissenschaft bei jener Unterscheidung geleitet wurde, keine Rechenschaft gibt, leuchtet ohne weiteres ein. Erstens würden die angenommenen Bedingungen des Zwangs der äußeren Wahrnehmung und der übereinstimmenden Wirkung auf verschiedene Sinne besten Falls eine Wahrscheinlichkeit, niemals aber eine objective Gewissheit hervorbringen können; und zweitens würden sie einen solchen Wahrscheinlichkeitsbeweis auch nur dann ermöglichen, wenn die Ueberzeugung von der äußeren Existenz der Gegenstände zuvor schon vorhanden wäre; sie würden aber niemals eine intuitiv wahrgenomme subjective Empfindung unmittelbar in ein auf äußere Sensation bezogenes Object umwandeln können.

4. Diese misslungenen Versuche einer logischen Begründung seines Standpunktes charakterisiren den reflectirenden Empirismus als eine Stufe besonnener Reflexion, die, im

Unterschiede zur vorangegangenen Stufe des naiven Empirismus, zu einer deutlichen Einsicht in die Erkenntnissprobleme gelangt ist, sich aber bei der Lösung dieser Probleme ganz und gar durch die zunächst willkürlich und hypothetisch eingeführten Voraussetzungen der positiven Naturwissenschaft leiten lässt, um dann nachträglich diese Voraussetzungen mit unzulänglichen Mitteln zu rechtfertigen. Mochte daher immerhin die Naturwissenschaft, die als solche die Tauglichkeit ihrer Voraussetzungen nur an ihrem Erfolge zu messen hat, bei dieser Betrachtungsweise stehen bleiben, für die Erkenntnisstheorie wurde sie in dem Augenblick unhaltbar, wo man sich der Schwäche jener nachträglichen logischen Begründungen bewusst wurde. In der kritischen Zurückweisung der letzteren lag dann zugleich das unmittelbare Motiv für die verschiedenen Versuche, die seitdem gemacht worden sind, zu der dritten Stufe der empirischen Denkweise, zu der des reinen Empirismus fortzuschreiten.

**Litteratur.** Galilei, Il Saggiatore, Op. ed. Alberi II. Kepler, Paralipomena in Vitellionem, Cap. II et V, 4. 1640. Locke, An Essay conc. human understanding, 1690. Book II. Newton, Optics, 1704.

## § 32. Reiner Empirismus.

1. Die Unhaltbarkeit der Argumente Lockes suchte zunächst Berkeley darzuthun, indem er auf die Willkürlichkeit der Unterscheidung sensitiver und intuitiver Erkenntniss und auf die Unmöglichkeit hinwies, aus der zufälligen und keineswegs constanten Uebereinstimmung verschiedener Sinneseindrücke irgend eine objective Thatsache demonstrativ abzuleiten. Da uns alle unsere Empfindungen intuitiv gegeben, also an sich subjective Zustände sind, so lässt sich nicht einsehen, warum gewisse dieser Empfindungen einen Zwang mit sich führen sollen, auf Objecte bezogen zu werden. Weder aus

Sensation noch aus Demonstration lässt sich daher eine objective Existenz ableiten, der Unterschied der primären und secundären Qualitäten ist hinfällig, und es gibt nur eine intuitive Gewissheit: die wirklichen Objecte sind unsere Vorstellungen. Aber nicht bloß die zu diesen vorausgesetzten äußeren Ursachen, die qualitätslose Materie und ihre Bewegungen, sind philosophische Fictionen; sondern allgemeine Begriffe, wie sie bei dieser Annahme einer überall gleichartigen Substanz und ihrer Causalität vorausgesetzt werden, existiren in unserer Erfahrung überhaupt nicht. In dieser energischen Betonung des Satzes, dass nur das concrete Einzelne wirklich sei, geht daher diese Stufe des Empirismus ebenfalls über die vorangegangene hinaus, die, ihrem Reflexionsprincip entsprechend, unter den Allgemeinbegriffen namentlich denen der Substanz und der Causalität in der Anwendung auf die Naturerscheinungen eine objective Realität zugeschrieben hatte.

Die folgerichtige Durchführung des von Berkeley eingenommenen Standpunktes würde nun dazu geführt haben, überhaupt nur eine subjective, in unsern einzelnen Vorstellungen enthaltene Wirklichkeit anzuerkennen. Damit würde aber ein Widerspruch vorhanden gewesen sein mit jener praktischen Lebenserfahrung, die zwischen subjectiven und objectiven Erfahrungsinhalten wohl zu unterscheiden weiß, indem sie diesen z. B. die Traumvorstellungen, Phantasmen u. dgl. nicht zurechnet. Berkeley suchte daher dasjenige Kriterium zu bestimmen, dessen sich die praktische Lebenserfahrung bei dieser Unterscheidung bedient, und er glaubte dasselbe in der Möglichkeit übereinstimmender Wahrnehmungen mehrerer Menschen zu finden. Er erklärte also für objectiv gültig diejenigen Erfahrungsinhalte, die uns mit unsern Mitmenschen gemeinsam sein können, für subjectiv diejenigen, die bloß in unserem eigenen Bewusstsein

enthalten sind. Dieses Kriterium zeigte jedoch schon in der ihm gegebenen Formulirung seine Unzulänglichkeit. Denn dasselbe gestand zu, dass wir nicht nur diejenigen Vorstellungen als objective anerkennen, die wirklich einer Mehrheit von Menschen gemeinsam angehören, sondern auch solche, die nur in unserm individuellen Bewusstsein vorkommen, denen aber Gründe zur Seite stehen, aus denen wir schließen, dass sie in irgend welchen Mitmenschen gleichfalls entstanden sein würden, wenn solche zugegen gewesen wären. Unter allen Umständen war also jenes der gemeinsamen Ueberzeugung der Mitmenschen entlehnte Merkmal ein secundäres, vor dem die primären Gründe, die vor dem Austausch der individuell erlebten Erfahrungen jeden Einzelnen veranlassen, zwischen objectiven und subjectiven Erfahrungsinhalten zu unterscheiden, den Vorrang behaupten müssten. Hätte es nun Berkeley unternommen, diesen primären Gründen näher nachzugehen, so würde er jedoch damit zu entscheidenden Kriterien objectiver Gewissheit immer noch nicht gelangt sein. Denn erstens zeigt sich, dass die Ueberzeugung mehrerer Menschen, irgend etwas gemeinsam erlebt zu haben, oder gar die Ueberzeugung eines Einzelnen, dass Andere unter den geeigneten Bedingungen das gleiche Erlebniss gehabt haben könnten, noch durchaus nicht genügt, um die objective Gewissheit einer Thatsache sicherzustellen. Zweitens aber konnte das angegebene Kriterium auch in den Fällen, wo es sich als brauchbar erwies, nie über den Kreis der praktischen Lebenserfahrungen hinausreichen, dem es entnommen war; es musste in dem Augenblick versagen, wo man eine wissenschaftliche Anwendung von ihm machen wollte. Denn die Naturwissenschaft hat doch gute Gründe, Eigenschaften wie Ton, Farbe, Wärme u. s. w., die wir in unsern Empfindungen in ganz allgemeingültiger Weise antreffen, nicht den Objecten selbst zuzuschreiben. Als Kriterium objectiver Existenz im Sinne

der wissenschaftlichen Erfahrung erwies sich also das Merkmal der gemeinsamen Entstehung von Erfahrungsinhalten nicht nur von vornherein als unzureichend, sondern als falsch, weil es eben geflissentlich alle jene wissenschaftlichen Erfahrungen, die bei der physikalischen und physiologischen Analyse der Erscheinungen zu einer Subjectivirung gewisser Bestandtheile derselben nöthigen, außer Acht ließ. Hierzu wurde Berkeley durch den einseitig psychologischen Standpunkt seiner Betrachtung veranlasst, der ihn zugleich in eine fruchtlose Polemik gegen die ganze mathematische Naturwissenschaft seiner Zeit verwickelte. In Folge dieser schroffen Ablehnung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise blieb ihm selbst aber für die Erklärung der Entstehung gemeinsamer Vorstellungen von objectiver Allgemeingültigkeit kein anderer Ausweg als ein metaphysischer Panpsychismus, die Annahme einer Gemeinschaft aller Intelligenzen in einem Intellectus infinitus. So konnte er also schließlich sogar dem Standpunkt der gemeinen Lebenserfahrung gegenüber das Princip des reinen Empirismus nur durchführen, indem er gleichzeitig eine gänzlich transcendente Metaphysik zu Hülfe nahm.

2. Ebenso wie Berkeleys Subjectivismus und Psychologismus scheiterte ein bald darauf unternommener zweiter Versuch, von den Voraussetzungen Lockes aus zu einem reinen Empirismus zu gelangen: der Sensualismus. Er stützte sich auf den bereits von Locke zugestandenen Satz, dass alle Erkenntniss mit den Eindrücken der äußeren Sinne anfange, fügte aber dem noch die weitere Annahme bei, dass sich demzufolge alle Erkenntnissinhalte in äußere Sinneseindrücke und deren Verbindungen zerlegen ließen. Insofern nun beides, die Eindrücke wie ihre Verbindungen, empirische Thatsachen sind, die uns objectiv gegeben werden, schien die Durchführung dieser Voraussetzungen einen reinen

Empirismus einzuschließen. Aber diese Durchführung erwies sich in doppelter Beziehung als mangelhaft, wie das bedeutendste Unternehmen dieser Art, Condillacs Erkenntnisstheorie, deutlich zeigte. Erstens blieb unerklärt, wie das Bewusstsein dazu komme, die Empfindungen, die auch hier als ursprünglich subjective Zustände vorausgesetzt waren, auf äußere Objecte zu beziehen. Diesen Uebergang von dem empfindenden Subject auf das empfundene Object fand Condillac in der besonderen Qualität der Empfindungen des Tastsinns begründet, welche gleichzeitig auf subjective Zustände und auf äußere Objecte bezogen würden, worauf dann erst durch Association mit diesen auch eine Objectivirung der übrigen Empfindungen, wie derer des Gesichts-, Geruchssinns u. s. w., eintrete. In der Behauptung, dass bei den Empfindungen des Tastsinns die Vorstellung des objectiven Gegenstandes selbst zur Empfindung gehöre, war aber offenbar das zu lösende Problem schon als gelöst vorausgesetzt: es war nicht erklärt, wie unser Bewusstsein durch seine subjectiven Empfindungen zur Erkenntniss von Objecten gelange, sondern es war behauptet, die Empfindungen selbst enthielten schon die Erkenntniss von Objecten, — eine Behauptung, in der sich Lockes willkürliche Annahme einer specifischen, »sensitiven« Erkenntniss durch den Tastsinn in wenig veränderter Gestalt wiederholte. Zweitens konnte Condillac seine angebliche Ableitung der Erkenntnissprocesse aus den Sinnesempfindungen nur durch eine Reihe von Erschleichungen zu stande bringen, indem er jedesmal in die äußeren Gelegenheitsursachen, durch die bestimmte intellectuelle Vorgänge möglicher Weise ausgelöst werden können, eigentlich diese Vorgänge selbst hineindeutete. Dies tritt bei der von ihm benutzten Fiction einer ursprünglich empfindungslosen Statue, die allmählich in den Besitz der verschiedenen Sinne trete, klar hervor. Wenn er z. B. sagt, schon die bloß mit

Geruchssinn begabte Statue werde gelegentlich von dem einen Geruchseindruck mehr afficirt werden als von einem andern, in Folge dessen werde sie jenem mehr hingegeben sein als diesem, also größere »Aufmerksamkeit« auf ihn wenden; wenn er ferner erklärt, von jedem Eindruck müsse eine Spur, also ein Gedächtniss in der Seele zurückbleiben, das bei der Wiederholung ähnlicher Eindrücke ein »Vergleichen« und »Urtheilen« auslöse u. s. w.: so ist es offenbar, dass diese Functionen der Aufmerksamkeit, des Gedächtnisses und des Verstandes nicht aus den Empfindungen abgeleitet, sondern als ursprüngliche Erkenntnissfunctionen, die aber erst bei der Einwirkung von Sinnesreizen in Wirksamkeit treten, vorausgesetzt sind. Der Versuch, den reinen Empirismus in Gestalt des Sensualismus durchzuführen, scheiterte also, weil dabei stillschweigend die zwei aprioristischen Hülfsannahmen mit unterliefen: jede Tastempfindung enthalte an und für sich schon die Erkenntniss der Existenz eines äußeren Objects, und zur Auffassung und Verbindung der Sinneseindrücke stünden die verschiedenen intellectuellen Functionen ohne weiteres zur Verfügung. Auch diese Hülfsannahmen führen aber offenbar auf eine metaphysische Voraussetzung zurück, auf der diese ganze Erkenntnisstheorie im Grunde aufgebaut ist: nämlich auf die Voraussetzung der Existenz einer auf die Sinne, am unmittelbarsten auf den Tastsinn einwirkenden ausgedehnten Außenwelt und des dieser Außenwelt gegenübertretenden denkenden Subjectes. Wie bei Berkeley die durch einen Intellectus infinitus vermittelte Gemeinschaft der Geister, so war es hier der cartesianische Dualismus der zwei Substanzen, der im Hintergrund stand. Dort musste die metaphysische Hypothese die Allgemeingültigkeit der Erfahrungserkenntniss erklären; hier war sie nothwendig, um die Objectivirung der subjectiven Erfahrungsinhalte begreiflich zu machen. Denn diese Objectivirung

setzte ebensowohl eine real existirende objective Welt wie ein denkendes Wesen voraus, das die Eindrücke derselben in sich verarbeite.

3. Zwischen dem Subjectivismus Berkeleys und dem Objectivismus Condillacs hielt schließlich der bedeutendste Versuch, den Standpunkt des reinen Empirismus durchzuführen, die Theorie David Humes die Mitte. Er sah in der Beziehung der Sinnesempfindungen auf Eindrücke der Außenwelt weder, wie Berkeley, einen rein subjectiven Vorgang, noch, wie Condillac, einen den Empfindungen unmittelbar inhärirenden Erkenntnissact, sondern er betrachtete jene Beziehung als eine Voraussetzung, die weder unmittelbar gewiss noch auf mittelbarem Wege beweisbar sei, und die demnach, wie jede nicht durch Reflexion gewonnene, sondern durch Intuition sich aufdrängende Annahme, als ein Glauben, nicht als ein Wissen bezeichnet werden könne. Hierin war augenscheinlich das offene Eingeständniss enthalten, dass das Grundproblem der Erfahrungserkenntniss, die Erkenntniss einer dem Subject gegenüberstehenden objectiven Außenwelt, vom Standpunkt der reinen Erfahrung aus unlösbar sei.

4. Das Hauptverdienst Humes um die Fortbildung der empiristischen Denkweise bestand jedoch nicht in der entschlossenen Resignation in einer Frage, die ihm überdies als eine wesentlich praktische nicht einmal die wichtigste zu sein schien, sondern in der Stellung und Lösung der theoretischen Grundfrage nach dem Ursprung und der Bedeutung der Fundamentalbegriffe wissenschaftlicher Erkenntniss. Hume bezeichnete als solche Fundamentalbegriffe die der Substanz und der Causalität. Er fasste beide von vornherein als empirische Begriffe auf, sah also von den mannigfachen speculativen Umbildungen, die sie in der rationalistischen Philosophie gefunden hatten, völlig ab. Substanz im

empirischen Sinne ist ihm daher die mit jedem Gegenstand der Aussenwelt sich verbindende Idee, dass der Gegenstand der gleiche bleibe, auch wenn seine Eigenschaften wechseln; und Causalität ist ihm ebenso die mit der Aufeinanderfolge der Erscheinungen sich verbindende Idee, dass die eine Erscheinung die Bedingung sei, aus der die andere als ihre Folge entspringe. Beide Begriffe haften augenscheinlich nicht den Sinneseindrücken als solchen an, und sie unterscheiden sich dadurch von dem ausschließlich an diese gebundenen Glauben an die Existenz der Außenwelt. Vielmehr sind Substanz und Causalität Begriffe, die erst der in unserm Bewusstsein erfolgenden Verarbeitung der Eindrücke entstammen. Hierin erblickt Hume zugleich eine Nöthigung, überhaupt zwischen den Eindrücken und den Ideen als den Reproductionen früherer Eindrücke zu unterscheiden, — eine Unterscheidung, die Locke noch nicht gemacht hatte, die aber kurz darauf auch Condillac ganz unabhängig von Hume in seiner sensualistischen Erkenntnisslehre gelangt war. Sie war in der That ein nothwendiger Schritt, sobald man nach bestimmten Merkmalen für die dem Glauben an eine objective Existenz zu Grunde liegenden Empfindungen oder Vorstellungen suchte. So zweifellos nun für Hume der Glaube an diese objective Existenz an den unmittelbaren Sinneseindruck gebunden ist, so bestimmt sind ihm jene allgemeinen Erkenntnissbegriffe Producte der Verknupfung von Ideen, also Vorgänge, die erst aus der Reproduction äußerer Eindrücke hervorgehen. Die Grundfrage Humes lautet daher: welche Bedingungen müssen in unserer Verbindung der Ideen thatsächlich gegeben sein, wenn wir die Begriffe der Substanz und der Causalität bilden sollen, und welches ist demnach der rein empirische Inhalt dieser Begriffe? Die Frage so gestellt führte ohne weiteres zu der Antwort, dass beide auf Associationen von Ideen

beruhen, zu deren regelmäßiger Bildung wir durch die Eindrücke veranlasst werden. Bietet sich uns eine bestimmte Anzahl von Ideen in regelmäßiger Coexistenz, so beziehen wir eine solche Verbindung auf eine Substanz; bieten sich gewisse Ideen in regelmäßiger Aufeinanderfolge, so betrachten wir die Verbindung als eine causale: die vorangehende nennen wir die Ursache, die nachfolgende die Wirkung. Demnach sah Hume das objective Kriterium der Begriffe in der Regelmäßigkeit der Verbindung gewisser Eindrücke, wobei das unterscheidende Merkmal beider beim Substanzbegriff die Simultaneität, beim Causalbegriff die Succession der Eindrücke sei. Als den subjectiven Process, der die Begriffe zu stande bringe, betrachtete er aber die gewohnheitsmäßige Association der den Eindrücken entsprechenden Ideen.

5. Damit hatte Hume über den rein empirischen Inhalt jener beiden wissenschaftlichen Begriffe Rechenschaft gegeben, und er hatte so die Aufgabe gelöst, die sie für den Standpunkt des reinen Empirismus darboten. Aber es entstand die Frage, ob dieser rein empirische Inhalt auch ihrem thatsächlichen Gebrauch entspreche. In dieser Beziehung bot die Theorie Humes zwei Lücken dar. Erstens erklärte sie nicht, warum jene Begriffe von vornherein, und ehe noch die Erfahrung ein zureichendes Material für ihre Bildung bietet, alle Ordnung der Erfahrungen bestimmen, so dass sie offenbar für diese Ordnung selbst maßgebend sind. Diesen Mangel deutete Kant an, indem er Hume vorwarf, er habe nicht gezeigt, warum Substanz und Causalität nicht bloß zufällige, sondern nothwendige Erkenntnissbegriffe seien. Zweitens gab die Theorie keine Rechenschaft über die Entwicklungen, die jene Begriffe in der wissenschaftlichen Bearbeitung erfahren haben, indem in den Substanzbegriff die Voraussetzung einer absoluten Constanz, in den Causalbegriff

die einer allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit zwischen den causal verbundenen Erscheinungen aufgenommen wurden. Jeder Versuch, diese beiden Lücken auszufüllen, würde nun nothwendig zu bestimmten **logischen** Kriterien geführt, also genöthigt haben, die Annahme, dass Substanz und Ursache bloße Producte gewohnheitsmäßiger Association seien, zu verlassen. Mit solchen logischen Kriterien würden jedoch in die Bildung der Erkenntniss Momente aufgenommen worden sein, die nicht mehr der reinen Erfahrung, sondern ihrer logischen Bearbeitung, also dem **Denken** angehören. So scheitert der Empirismus auch in der dritten, folgerichtigsten seiner Formen, und in dieser am offenkundigsten, an der Unmöglichkeit seiner Durchführung. Entweder muss er metaphysische Voraussetzungen, oder er muss die von ihm principiell ausgeschlossenen rationalen Factoren zu Hülfe nehmen.

6. Auf seine eigene Zeit hat die von Hume entwickelte Erkenntnisstheorie des reinen Empirismus nur wenig eingewirkt. Namentlich ist die Naturwissenschaft zunächst von ihr kaum berührt worden. Sie blieb in der Mehrzahl ihrer Vertreter bei dem in Lockes Philosophie zum Ausdruck gekommenen reflectirenden Empirismus stehen, der ja im wesentlichen auch die Anschauung eines Galilei und Newton gewesen war. Vielfach vermengte sich derselbe außerdem noch mit den rationalistischen Strömungen der gleichzeitigen Philosophie. Nur einzelne hervorragende mathematische Denker, wie d'Alembert, gelangten durch die eigene kritische Prüfung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe zu einer ähnlichen skeptischen Stellung wie Hume. Bezeichnend ist in dieser Beziehung namentlich die Kritik, die d'Alembert an dem **Kraftbegriff** übte. Sie entspricht vollkommen Humes Kritik des Causalbegriffs und nimmt den in unserer Zeit an ähnliche Betrachtungen geknüpften Gedanken einer

ein descriptiven Behandlung der sogenannten erklärenden Naturwissenschaften, namentlich der Mechanik, bereits voraus.

Eine weitere Verbreitung gewann jedoch diese Gedankenrichtung innerhalb der Naturwissenschaft selbst erst im Laufe des 19. Jahrhunderts; und von ihr aus hat sie dann auch wiederum auf die Philosophie zurückgewirkt. Während nämlich in dem vorangegangenen Zeitalter der erkenntnisstheoretische Standpunkt der Naturforschung fast ausschließlich von der Physik und namentlich von der mechanischen Naturlehre aus bestimmt worden war, trat im Laufe des 19. Jahrhunderts die Physiologie, besonders die Physiologie der Sinnesfunctionen, mehr in den Vordergrund. Nun hatte zwar die Physik von sich aus längst die Auffassung entwickelt, die seit Locke in der philosophischen Erkenntnisstheorie Ausdruck gefunden, dass die Empfindung an sich ein subjectiver Zustand sei; und in dieser Beziehung konnte auch die Physiologie zu keinem wesentlich neuen Ergebnisse gelangen. Aber während sich die Physik zunächst nur auf die Analyse der äußeren Naturvorgänge gestützt hatte, suchte die Physiologie die gleichen Anschauungen aus der Beschaffenheit der Sinnesorgane und ihrer Functionen abzuleiten. Ihren bestimmten Ausdruck fand diese physiologische Betrachtungsweise zuerst in dem von Johannes Müller aufgestellten »Princip der specifischen Sinnesenergien«. Die erkenntnisstheoretische Bedeutung desselben bestand darin, dass es die Kluft zwischen dem objectiven Vorgang und der Sinnesvorstellung, auf die schon die Physik hingewiesen, noch beträchtlich erweiterte. In der Physik hatte man immerhin an der Ansicht festgehalten, dass die subjective Empfindung, wenn sie auch von ihrer objectiven Ursache wesentlich verschieden sei, doch im allgemeinen in einer eindeutigen Beziehung zu derselben stehe. Gerade diese Voraussetzung wurde aber durch das Princip der specifischen

Energie verneint, indem dieses aussprach, die Qualität einer Empfindung sei lediglich an die Reizung eines bestimmten Sinnesnerven oder, wie man es später formulirte, einer Nervenfibrille, eines elementaren peripheren oder centralen Endgebildes, gebunden, und der Sinnesnerv reagire immer mit der gleichen Empfindung, wie auch der äußere Reiz beschaffen sein möge. Die eindeutige verwandelte sich also in eine vieldeutige Beziehung, ein Erfolg, durch den begreiflicher Weise die Ueberzeugung von der disparaten Natur der Empfindung und ihres Objectes bedeutend verstärkt werden musste. Dazu kam, dass man das Princip der specifischen Energie nicht bloß auf die Empfindungsqualitäten, sondern auch auf die Ordnung der Empfindungen in Raum und Zeit anwandte. Man begann unter dem Einfluss jenes Princips nicht nur Farben-, Ton-, Geruchs-, sondern auch Raum- und Zeitempfindungen für specifische Energien bestimmter Sinnesnerven zu erklären. Damit war wiederum eine übereinstimmende Behandlung der alten primären und secundären Qualitäten Lockes zu stande gekommen, ähnlich derjenigen, die dereinst Berkeleys Psychologismus durchzuführen versucht hatte. Wenn nun auch die Physiologen, die einer solchen Ausdehnung des Princips der specifischen Energie auf Raum und Zeit anhingen, im allgemeinen nicht so weit gingen wie Berkeley, sondern neben der subjectiven Energie der sogenannten Raum- und Zeitempfindungen auch noch einen objectiven Raum und eine objective Zeit annahmen, so geschah das doch im Grunde nicht in consequenter Durchführung des Princips, sondern mehr aus Gewohnheit, und weil sie sich über die erkenntnisstheoretische Seite des Problems überhaupt keine Rechenschaft gaben.

7. Sobald nun eine solche, an sich sehr nahe liegende Selbstbesinnung über die logischen Folgen der gemachten Voraussetzungen auch nur theilweise eintrat, konnte natürlich

aber Erfolg nicht ausbleiben, dass gegenüber den herkömmlichen Annahmen der bisherigen, auf dem Standpunkt des reflectirenden Empirismus und gelegentlich sogar eines metaphysischen Dogmatismus stehenden Naturwissenschaft eine mehr und mehr skeptische Stimmung eintrat. Diese konnte aber wiederum nur bewirken, das man im wesentlichen auf den Grundgedanken David Humes zurückging, den man nur durch die stärkere Betonung der Subjectivität aller Erscheinungen womöglich noch zu überbieten suchte. Von der Physiologie aus hat diese Anschauung, die gelegentlich als die des »Phänomenalismus« bezeichnet wurde, vor allem auf die Physik hinübergewirkt. Auch ist sie wohl in dieser erst, unter dem Einfluss der in der Beschäftigung mit physikalischen Problemen erworbenen Gewöhnung an ein folgerichtiges Denken, weiter ausgebildet worden. Dieser »Phänomenalismus« lässt principiell ganz und gar dahingestellt, wie die wirklichen, von uns unabhängigen Naturvorgänge beschaffen seien, ja ob solche überhaupt existiren. Die Aufgabe der Naturwissenschaft liegt ihm lediglich darin, die uns unmittelbar gegebenen Data unserer Sinnesempfindung »so einfach wie möglich zu beschreiben«. Das Wort »Naturerklärung« wird daher, da es bereits eine metaphysische Voraussetzung in sich schließe, zurückgewiesen. Indem die Naturwissenschaft die Data der Sinnesempfindung »so einfach wie möglich« zu beschreiben suche, mache sie aber von einem dem menschlichen Geiste immanenten Forschungsprincip Gebrauch, das sich auch durch seine Nützlichkeit empfehle, nämlich von dem »Princip der Oekonomie des Denkens« oder, wie es manchmal genannt wird, »der kleinsten Kraftanstrengung«. In den mathematischen Formeln, deren sich die exacte physikalische Analyse der Erscheinungen bedient, sieht man lediglich mechanische Hülfsmittel zur Anwendung dieses Princips; eine von ihrer Brauchbarkeit

unabhängige anschauliche Bedeutung wird solchen Formeln weder in ihrer weiteren Verwendung noch auch bei ihrer ursprünglichen Aufstellung beigelegt.

5. Wenn Hume die Annahme einer objectiven Wirklichkeit einen praktisch brauchbaren »Glauben« nannte, und wenn er die Aufgabe der Wissenschaft darin sah, alle Erscheinungen nach den uns gewohnheitsmäßig durch Ideenassociationen gegebenen Regelmäßigkeiten der Coexistenz und der Zufolge zu ordnen, so hat er demnach den Standpunkt bereits vollkommen klar bezeichnet, den auch der »Phänomenalismus« principiell festhält. In den besonderen Ausführungen, mit denen der letztere die Beschreibung dieses Standpunktes umgibt, um ihn für die Naturwissenschaft anwendbar zu machen, sind aber zugleich Voraussetzungen enthalten, die mit dem Grundgedanken des reinen Empirismus nicht mehr vereinbar sind, weil sie zu dem Inhalt der Erfahrung theils hypothetische, theils aprioristische Elemente hinzufügen. So ist schon die physiologische Grundlage des Phänomenalismus, das »Princip der specifischen Energien«, in der ihm gegebenen Ausdehnung theils hypothetisch, theils direct mit der Erfahrung im Widerspruch. Die wirkliche empirische Grundlage desselben ist die Thatsache, dass einzelne Sinneselemente auf verschiedene Reize, z. B. die Netzhautelemente auf Licht, Druck und Elektricität mit ähnlichen Empfindungen reagiren. Weder trifft dies aber für alle Sinneselemente zu, noch ist umgekehrt überhaupt nachgewiesen, dass jedes Sinneselement nur eine Empfindung vermittle. Vollends der Versuch, die Raum- und Zeitvorstellungen auf specifische Empfindungen gewisser Elemente zurückzuführen, scheitert, abgesehen von seinen erkenntnisstheoretischen Schwierigkeiten, an den Widersprüchen, in die sich die auf dieser Grundlage ausgeführten sogenannten »nativistischen« Theorien mit der Erfahrung verwickeln.

Charakteristisch ist in dieser Beziehung namentlich, dass sie zum Behuf ihrer Durchführung irgend welche aprioristische Seelenthätigkeiten, z. B. den »Willen« zu bestimmten Ortsbestimmungen oder Bewegungen, als einen reinen »Actus purus« ohne jede empirische Empfindungs- oder Gefühlsgrundlage, einzuführen genöthigt sind.

Ist das »Princip der specifischen Energie« keine Verallgemeinerung aus der Erfahrung, sondern eine dieselbe überschreitende und ihr zum Theil widersprechende Hypothese, so ist nun aber das »Princip der Oekonomie des Denkens« vollends eine aprioristische Voraussetzung, welche die unmittelbar damit verbundene Forderung, dass die Wissenschaft die gegebenen Data der Sinnesempfindung zu beschreiben habe, factisch wieder aufhebt. Wirklich beschreiben lässt sich eine Summe von Phänomenen objectiv immer nur auf eindeutige Weise, nämlich so, dass die Phänomene nach den Verhältnissen der Coexistenz und der Succession, die sie wirklich darbieten, geordnet werden. Das »Princip der Oekonomie des Denkens« setzt aber nicht bloß formal, sondern material verschiedene Arten der Beschreibung voraus, indem es befiehlt, unter den möglichen Verknüpfungsweisen die einfachste als die richtige zu wählen. Eine solche Wahl schließt eine Deutung des Zusammenhangs der Erscheinungen ein; sie ist also thatsächlich keine bloße Beschreibung, sondern eine »Erklärung«, und noch dazu eine solche, die unter einer ganz und gar aprioristischen Forderung steht, nämlich unter der, dass diejenigen Verknüpfungen, die für unser Denken am einfachsten auszuführen sind, auch die objectiv richtigen seien. Da, wie die Geschichte der Wissenschaft lehrt, unter der Herrschaft dieser und ähnlicher subjectiver Forderungen, die größten Irrthümer begangen wurden, so wird man ihr aber, abgesehen davon, dass sie eine Voraussetzung a priori ist, nicht einmal

einen sonderlichen Grad von Wahrscheinlichkeit zuschreiben dürfen[1].

2. Wie auf diese Weise der »Phänomenalismus« durch seinen Rückfall in aprioristische Denkweisen sein Programm einer objectiven Beschreibung der Erscheinungen in sein Gegentheil umkehrt, so sind auch die meist im Zusammenhang mit diesem naturwissenschaftlichen »Empirismus« in der neuesten Philosophie gemachten Versuche, eine Erkenntnisslehre auf der Grundlage der »reinen Erfahrung« zu errichten, an dem gleichen Missgeschick gescheitert. Dabei wiederholen sich zugleich in den Richtungen der »immanenten Philosophie« und des »Empiriokriticismus«, die diesen Standpunkt zum Ausdruck bringen, jene Bestrebungen, mit denen im 18. Jahrhundert die Entwicklung des reinen Empirismus begonnen hatte. Die »immanente Philosophie« steht dem Subjectivismus und Intuitionismus eines Berkeley nahe, nur klingt sie noch mehr als dieser an den platonischen Apriorismus an. Der »Empiriokriticismus« ist dem Objectivismus und Sensualismus eines Condillac geistesverwandt; doch vollzieht sich in ihm noch unmittelbarer der Uebergang in einen dogmatischen Materialismus, der nur durch die abstracten Formeln, in die er sich kleidet, eine von den älteren Entwicklungen der gleichen Denkweise äußerlich abweichende Gestalt gewinnt.

Litteratur. Berkeley, Theory of vision. 1709. A treatise conc. principles of human knowledge. 1710. Condillac, Traité des sensations.

1) Das »Principium simplicitatis« hat in der That eine ziemlich lange Vorgeschichte. Es ist eines der wenigen Vorurtheile, die selbst den klaren Geist eines Galilei geblendet haben. Dieser gibt ihm nur, den Anschauungen seiner Zeit entsprechend, eine objective Fassung: die Natur bediene sich überall der »einfachsten Mittel«. Merkwürdiger Weise hat aber gerade dieses Princip ihn dazu verführt, zunächst das falsche Fallgesetz zu formuliren, dass die Geschwindigkeit eines frei fallenden Körpers dem Raume (nicht der Zeit) proportional sei.

[illegible]4. Hume, Treatise on human nature 1739—40. Enquiry conc. human [illegible]erstanding. 1748. D'Alembert, Traité de dynamique. 1743. Éléments [illegible] philosophie. 1759. Joh. Müller, Lehrbuch der Physiol. des Menschen 4, [illegible]. 667. (Princip der specifischen Sinnesenergien.) E. Mach, Die Prin[illegible]ien der Wärmelehre. 1896, p. 362 ff. (Phänomenologischer Standpunkt [illegible] Princip der Oekonomie des Denkens.) Hauptdarstellungen der imma[illegible]ten Philosophie: R. von Schubert-Soldern, Grundlagen einer Er[illegible]ntnisstheorie, 1884. W. Schuppe, Grundriss der Erkenntnisstheorie [illegible]d Logik. 1894. Des Empiriokriticismus: R. Avenarius, Kritik der [illegible]en Erfahrung, 2 Bde. 1888—90. Dazu: Wundt, Ueber naiven und [illegible]ischen Realismus, Phil. Stud. Bd. 12 u. 13, und hinsichtlich der An[illegible]endung des Begriffs der Erfahrung in den neueren Wahrnehmungstheorien [illegible]end. Bd. 14 p. 80 ff.

## B. Der Rationalismus.

### § 33. Apriorismus.

1. Als »Rationalismus« bezeichnet man diejenigen Richtungen der Philosophie, welche die Erkenntniss überhaupt oder mindestens deren werthvollste Inhalte auf die Vernunft (ratio) oder auf die Bethätigungen derselben im logischen Denken zurückführen. Auch der Rationalismus ist in verschiedenen Entwicklungsformen aufgetreten, in denen er sich zu immer größerer Folgerichtigkeit und Ausschließlichkeit auszubilden strebte. In der bisher zurückgelegten Entwicklung lassen sich auf diese Weise drei auf einander folgende Formen unterscheiden, die den drei oben erörterten Stufen des Empirismus einigermaßen entsprechen. Sie können als die Richtungen des Apriorismus, des Ontologismus und des Panlogismus bezeichnet werden.

2. Der Apriorismus ist im allgemeinen als die naive Form des Rationalismus zu betrachten, wie er denn namentlich in seinen Anfängen, zum Theil aber auch noch späterhin mit empiristischen Elementen verbunden ist. Der ursprüngliche Apriorismus entspringt nämlich ganz und gar aus jenem

Einheitstrieb der Vernunft, welcher die Mannigfaltigkeit der in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen auf eine Einheit, sei es auf einen einheitlichen Urstoff, sei es auf ein einheitliches, in Zahlgesetzen zum Ausdruck kommendes Formprincip zurückführen möchte. In diesem Sinne beginnen die ältesten kosmologischen Speculationen mit einer innigen Verwebung der naiv empiristischen und der aprioristischen Denkweise. In ihrem Glauben an die unmittelbare Wahrheit der einzelnen Erfahrungsinhalte sind jene Speculationen naiv empiristisch; in dem Urstoff oder in den geometrischen Formen, aus denen sie die Dinge hervorgehen lassen, fügen sie aber ein jenseits der wirklichen Erfahrung gelegenes, also aprioristisches Element hinzu. Da beide Bestandtheile der gleichen naiven Stufe des Denkens angehören, so fließen sie zugleich ohne deutliche Unterscheidung in einander: das thatsächlich Wahrgenommene und das aus dem eigenen Denken Hinzugefügte werden als eine unmittelbare Einheit gedacht. Aus dieser Verbindung entsteht aber jene subjective Sicherheit der Anschauungen, deren sich diese ältesten Speculationen erfreuen, und in der sie noch der mythologischen Stufe des Denkens durchaus verwandt erscheinen. Darum vollzieht sich nun auch der entschiedene Bruch mit der mythologischen Form des Denkens erst in dem Augenblick, wo sich dieses aprioristische Denken auf sich selbst zu besinnen anfängt, und wo es nun alle jene empiristischen Elemente zurückzustoßen sucht, die ihm ursprünglich anhaften. In dem gleichen Augenblick tritt aber der Zweifel an der Wirklichkeit der Erfahrung als ein bezeichnendes kritisches Symptom hervor.

3. In diesem Zweifel, wie er ebensowohl die Speculation der Eleaten wie die des Heraklit erfüllt, regt sich zum ersten Mal das Streben, den Apriorismus zur alleinherrschenden Denkweise zu erheben. Noch vermag freilich dieses

eben über die bloße Negation der Erfahrungswelt nicht auszukommen. Das Empiriſche wird daher als ein Schein im im Denken erfaſsten Sein vermittelungslos gegenüber-geſtellt. Statt jenen Schein irgendwie aus dem Sein zu be-greifen, wird er als der Gegenſatz des letzteren, als ein Nicht-ſeiendes betrachtet, ſo daſs das Denken in der einſamen Höhe ſeines a priori gefundenen Begriffs völlig iſolirt bleibt. Zudem vermag es in der Vergegenwärtigung dieſes Begriffs den aus der naiv empiriſchen Stufe übernommenen Trieb nach Anſchauung doch nicht ganz zu überwinden: ſo bleiben die Begriffe dieſer Denker, das beharrende Sein, der unab-läſſige Fluſs der Dinge, in dem unſicheren Zwielicht ſym-boliſcher Anſchauungen, die ſich von den Begriffen, die ſie bedeuten, noch nicht deutlich geſondert haben. Die Welt-kugel des Parmenides, in der das Seiende verkörpert gedacht wird, das Feuer des Heraklit, das die Welt unabläſſig verzehrt, um ſie wieder neu aus ſich zu erzeugen, ſind ſolche noch unſicher zwiſchen Symbol und Wirklichkeit ſchwebende Erzeugniſſe eines allmählich zur Selbſtbeſinnung erwachenden begrifflichen Denkens.

Sollten dieſe Verbindungen mit der ſinnlichen Anſchau-ung und damit die Vermengungen der aprioriſtiſchen mit der naiv empiriſtiſchen Denkweiſe endgültig beſeitigt werden, ſo war die Läuterung durch den Zweifel, durch eine ener-giſche Skepſis, die dem Sinnenſchein entſchloſſen den Krieg erklärte, eine unerläſsliche Vorbedingung. Darum endigte die Speculation der Eleaten wie der Herakliteer mit innerer Nothwendigkeit im Skepticismus. Der Skepticismus aber konnte vor den aus ſpeculativen Gründen bevorzugten Be-griffen nicht Halt machen: konnte er doch leicht jene bei-den aprioriſtiſchen Standpunkte gegen einander ins Feld führen, indem er gegen das beharrende Sein die unabläſſige Veränderung und gegen dieſe die Nothwendigkeit eines Seins

ausspielte. So kehrte sich denn die Dialektik der Sophisten ebensowohl gegen den naiven Empirismus wie gegen den Apriorismus. Wies Protagoras auf die subjective Veränderung der sinnlichen Wahrnehmung hin, so betonte Gorgias die Willkürlichkeit der in den Worten der Sprache niedergelegten Begriffszeichen, die eine Allgemeingültigkeit der Begriffe unmöglich mache.

4. Aus der energischen Reaction gegen diese zerstörende Skepsis der Sophisten ist dann auch die erste reinere Gestaltung des Apriorismus hervorgegangen, in welcher sich dieser einerseits mit klarerem Bewusstsein von der entgegengesetzten, empiristischen Richtung schied, anderseits aber Beziehungen zwischen dem begrifflichen Sein und der empirischen Wirklichkeit aufzufinden suchte, die eine Welterklärung möglich machten. Diese erste vollendetere Gestaltung der aprioristischen Denkweise ist die platonische Ideenlehre. In ihr wird zum ersten Mal der Versuch gemacht, den Standpunkt des Apriorismus aus dem Wesen des begrifflichen Denkens heraus zu begründen. Aus dieser Begründung leuchtet überall der Einfluss hervor, den indirect die sophistische Skepsis und dann direct der im Gegensatz zu ihr von Sokrates unternommene Versuch, ein allgemeingültiges Wissen festzustellen, auf diese erste wichtige Gestaltung der aprioristischen Denkweise geübt hat. Der Sophistik wird zugestanden, dass veränderliche Gegenstände ebenso wenig Objecte des Wissens wie veränderliche Wahrnehmungen und Meinungen Inhalte desselben sein können. Doch dieser Veränderlichkeit der Wahrnehmungen gegenüber wird auf die Begriffe als die constanten und eben darum feststehenden Inhalte des Wissens hingewiesen. Indem aber in der sinnlichen Erfahrung constante Objecte, die den Begriffen entsprechen, nicht existiren, wird eben dadurch zugleich der Standpunkt des Empirismus beseitigt. Wirklichkeit im

eigentlichen Sinne kommt nur den Ideen, den Urbildern der Begriffe zu, und die Erkenntniss der Wirklichkeit ist ein reines Erzeugniss der menschlichen Vernunft, die mittelst des ihr immanenten dialektischen Denkens von den sinnlichen Wahrnehmungen zu den ihnen entsprechenden Begriffen zurückgeht. In diesen Voraussetzungen liegt nun aber zugleich eine doppelte Beziehung der von dem Denken erschlossenen übersinnlichen Ideenwelt zu der empirischen Sinnenwelt ausgesprochen: eine objective, insofern der Sinnlichkeit gegenüber die Ideen als wirkende Kräfte angenommen werden, welche die Sinnendinge nach dem Vorbild der Ideen gestalten; und eine subjective, insofern die sinnlichen Wahrnehmungen dem Denken gegenüber als die Bedingungen vorausgesetzt werden, die dasselbe in Thätigkeit setzen und es veranlassen, von der Wahrnehmung zu dem ihr entsprechenden Begriff aufzusteigen. Beide Beziehungen hängen natürlich innig zusammen: eine Erweckung der erkennenden Gedankenthätigkeit durch die sinnliche Wahrnehmung kann es nur geben, weil an den Sinnendingen selbst die den Begriffen entsprechenden idealen Objecte theilhaben. In diesem Sinn ist die begriffliche Erkenntniss ein subjectiver Vorgang, in welchem sich das objective Werden der Dinge selbst gewissermaßen in umgekehrter Richtung wiederholt. Dadurch stehen nun aber in der Ideenlehre begriffliches und sinnliches, empirisches Sein nicht mehr unvermittelt einander gegenüber. Das Empirische ist nicht mehr ein Unwirkliches, sondern eine Wirklichkeit geringeren Werthes. An die Stelle des Gegensatzes ist ein Werthunterschied getreten, der es zugleich möglich macht, die sinnliche Wahrnehmung als eine Vorstufe der begrifflichen Erkenntniss und so die Erfahrung sogar als eine Vorbedingung dieser Erkenntniss anzusehen.

5. In dieser Vermittelung zwischen übersinnlicher, begrifflicher und sinnlicher, empirischer Welt, wodurch erst

[illegible] Standpunkte des Apriorismus aus [illegible] aber begründet, dass sich auch [illegible] Apriorismus keineswegs von empirischen Be[illegible] wiederum in der Form des naiven [illegible] eingehen. Dies ist schon deshalb unver[illegible] den allgemeinen, sondern auch den [illegible] Begriffen Ideen entsprechen, weil [illegible] die Ideenwelt eigentlich nur ein Abbild [illegible] Welt auf einer höheren Werthstufe ist. In [illegible] Begründung der Ideenlehre tritt [illegible] naiven Empirismus besonders in zwei Vor[illegible] erstens darin, dass das dialektische [illegible] keineswegs zum Erkennen ausreicht, [illegible] Anregungen bedarf, die ihm aus der [illegible] zufließen; und zweitens darin, dass [illegible] Denken gewonnenen Begriffe auf ideale [illegible] reine Wirkung des Denkens selbst [illegible] zugleich auf eine Wiedererinnerung [illegible] bei der sich die Seele der einstigen un[illegible] der Ideen bewusst werde. Die ur[illegible] Ideen wird also hier offenbar nach [illegible] empirischer Wahrnehmungen gedacht. [illegible] wird demgemäß unter den Ge[illegible] Aufbewahrung und Wiedererneuerung der Er[illegible] Das dialektische Denken erscheint [illegible] empirischen Wahrnehmungs- und [illegible] Vorgang, nicht als der [illegible] Ursprung der Begriffe selbst.

[illegible] Richtung hat Aristoteles den Apriorismus [illegible] durchgeführt. Auch richtet sich seine Polemik gegen die platonische Ideenlehre vorzugsweise gegen [illegible] Bestandtheile derselben, in denen sie noch mit der Stufe des naiven Empirismus zusammenhängt:

gegen die Hypostasirung der Ideen zu selbständigen, den Sinnendingen analog gedachten Objecten, und gegen die Lehre von der Wiedererinnerung. Das Ideale bildet nach ihm keine Welt für sich neben dem Sinnlichen, sondern es ist ganz und gar dem letzteren immanent, als die Form, die den Stoff gestaltet. Demnach ist es nicht die Erinnerung an eine vorzeitliche Anschauung der Idee, die den Begriff wachruft, sondern die unmittelbare Einwirkung der Erfahrungsobjecte selbst, in Folge deren ihre Formen zunächst in der sinnlichen Wahrnehmung und dann durch die logische Analyse derselben in den Begriffen sich abbilden. Auf diese Weise wird die unbeschränkte Menge der platonischen Ideen auf eine beschränkte Anzahl von Formprincipien reducirt, die zugleich, wie dies vor allem bei dem herrschenden dieser Principien, dem des Zwecks, deutlich ist, durch eine Allgemeinheit sich auszeichnen, die sie von vornherein weit mehr zu a priori dem Geiste immanenten Begriffen geeignet macht, als dies bei so concreten Begriffen wie Thier, Mensch, Baum u. dergl. der Fall ist. So steht die Erkenntnisslehre des Aristoteles, obgleich sie den Werth der Erfahrungswelt höher stellt als die platonische, doch vor allem wegen jener Einschränkung der Begriffe von principieller Bedeutung auf einige wenige von allgemeinstem Umfang einer strengeren Durchführung der aprioristischen Denkweise näher, ohne eine solche freilich erreichen zu können. Hieran hindert schon der Umstand, dass den Formprincipien im allgemeinen bloß in den concreten Gestaltungen, in denen sie sich in der Erfahrung darbieten, von Aristoteles Wirklichkeit zugestanden wird. Nur die stofflosen Formen, Gott oder der erste Beweger und die thätige Vernunft des Menschen, machen hier eine Ausnahme. Auch zu ihnen bieten aber immerhin die in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Entwicklungsreihen die Vorbereitungen. Zudem ist Aristoteles weit davon entfernt, für seine Formprincipien, selbst

für deren höchstes, den Zweck (die Entelechie), irgend eine innere, dem Begriff immanente Nothwendigkeit darzuthun. Es genügt ihm offenbar, dass sich diese Principien überall anwendbar erweisen: in diesem Sinne erscheinen sie daher von einem streng rationalistischen Standpunkte aus als zufällige oder doch höchstens durch Verallgemeinerung aus der Erfahrung gefundene. Diese Unfähigkeit, zu einer folgerichtigen Durchführung des rationalistischen Princips zu gelangen, begreift sich aber wiederum daraus, dass es dem Aristoteles, ebenso wie der ganzen antiken Philosophie, nicht gelungen ist, den naiven Empirismus zu überwinden.

7. Denn die nämliche Willkürlichkeit der Begriffe, die den aristotelischen Formprincipien anhaftet, begegnet uns in noch höherem Grade in den späteren Systemen, soweit sie von dem Apriorismus des Plato und Aristoteles beeinflusst sind und in gewissem Sinn in Versuchen einer Weiterbildung desselben bestehen: bei den Stoikern und den Neuplatonikern. Hier nehmen mehr und mehr die der Erklärung der Erscheinungswelt zu Grunde gelegten Principien den Charakter ganz und gar willkürlicher Begriffsbildungen an, wie sie sich denn auch unmittelbar in den Dienst mehr einer metaphysischen Gedankendichtung als einer wissenschaftlichen Metaphysik stellen. Damit ist es zugleich vollkommen im Einklang, dass sich diese willkürlich aus aprioristischen Erfindungen aufgebaute Metaphysik gelegentlich, wie bei den Stoikern, mit einer empiristischen Theorie der Wahrnehmungserkenntniss zusammenfindet.

**Litteratur.** Mullach, Fragm. philos. graec. I, p. 115: **Parmenidis** carmin. p. 315: Heracliti fragm. p. 279: **Zenonis fragm. Plato, Theätet** 187 ff. Philebus 14 ff. Staat V, 476 ff. **Aristoteles, Metaphysik,** bes. I. 3 ff. VII, 10 ff., XI—XIV. Analyt. poster. I, 11—13.

## § 34. Ontologismus.

1. Die antike Philosophie hat, wie sie in der empiristischen Denkweise nicht über die Form des naiven Empirismus hinausgelangt ist, so auch innerhalb der rationalistischen die entsprechende Form des Apriorismus im allgemeinen nicht überwunden, obgleich gerade diejenige Schöpfung, in der diese ganze Richtung ihren ersten entscheidenden Ausdruck fand, die platonische Dialektik, auch schon die Anfänge ihrer Weiterbildung in sich barg. War doch in der Voraussetzung, dass das dialektische Denken zu den das Wesen der Dinge abbildenden Begriffen hinführe, die andere stillschweigend mit enthalten, dass nun auch umgekehrt mit Hülfe der Begriffe das in ihnen erfasste Sein bewiesen werden könne. In der That enthält der platonische »Phädon« unter den mannigfachen Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele, mit denen er die Philosophie für alle Zukunft versorgt hat, zugleich den ersten echt ontologischen Beweis. Da die Seele, so lautet dieser Beweis, das Princip des Lebens ist, so schließt sie ihrem Wesen nach das Gegentheil, den Tod, von sich aus. Aber diese Umkehrung der dialektischen Methode steht doch zu vereinzelt da, um auf die Ausgestaltung der Ideenlehre selbst oder ihrer Weiterbildungen einen nennenswerthen Einfluss auszuüben. Die Anstöße zu einer solchen Erhebung auf eine weitere Stufe des rationalistischen Denkens sind der Philosophie von zwei Seiten her, beide zu verschiedenen Zeiten, gekommen. Den einen gab die theologische Speculation der Scholastik des 11. Jahrhunderts, den andern das mathematische Denken im Beginn der Neuzeit. Die Frühscholastik ist es, die zuerst den Apriorismus der alten Philosophie mit Bewusstsein in den die dogmatischen Systeme der neueren beherrschenden Ontologismus überführt; und das

17. Jahrhundert gibt unter dem Einfluss der mathematischen Betrachtung dieser zweiten wichtigen Grundform der rationalistischen Denkweise ihre endgültige exacte Ausbildung.

2. Die epochemachende Bedeutung, die, nachdem unter den älteren Kirchenlehrern namentlich Augustin die Wege bereitet, die Frühscholastik für diese Weiterbildung des Rationalismus gewonnen hat, entspricht unmittelbar dem Inhalt des Problems, vor das sie sich gestellt sieht. Das Problem der antiken Philosophie war Welterklärung im weitesten Umfang gewesen; auch der Gottesbegriff fand nur im Zusammenhang mit den Aufgaben dieser Welterklärung seine Stelle. Sie hatten sich denn selbst die allgemeinsten Begriffe nie ganz von den Erfahrungsgrundlagen zu lösen vermocht, die sich für sie in der Sinnenwelt darboten. Wo die Neigung vorwaltete, das Weltproblem nach den Forderungen der Vernunft begrifflich zu lösen, da blieb daher ein mit empirischen Zusätzen vermengter Apriorismus der einzige Weg, dieses Ziel zu erreichen. In einer ganz anderen Lage befand sich von frühe an die Speculation des christlichen Mittelalters. Ihr waren die kosmologischen Probleme zunächst verhältnissmäßig gleichgültig. Um so mehr war sie der übersinnlichen Welt zugewandt. Sobald daher das Bedürfniss entstand, die Glaubenssätze nach dem Grundsatze des »credo ut intelligam« als nothwendige Vernunftwahrheiten zu begreifen, so musste nun im Hinblick auf die völlig transcendente Natur der Glaubensobjecte die Ueberzeugung sich aufdrängen, dass bei diesem Geschäft die Vernunft schließlich ganz auf sich selbst angewiesen sei, da hier jeder Versuch, erst von der Erfahrungswelt aus zu der übersinnlichen Welt aufzusteigen, die reine und über allem Sinnenschein erhabene Wirklichkeit der letzteren eigentlich beeinträchtige. Einen augenfälligen Beleg für die Macht dieses Motivs bildet der Weg, auf dem der Erfinder des ontologischen Gottesbeweises, Anselmus von

Canterbury, zu seiner Methode gelangt ist. Ursprünglich hatte er, dem Augustin folgend, aus dem Begriff des relativ Guten die Nothwendigkeit der Annahme eines absolut Guten zu erweisen gesucht. Hiergegen erhoben sich ihm aber später deshalb Bedenken, weil dadurch das Absolute vom Relativen, die Erkenntniss Gottes von der Erkenntniss der endlichen Dinge abhängig gemacht werde, und er suchte nun jenen Beweis durch einen andern zu ersetzen, welcher das Dasein des Absoluten aus seiner eigenen absoluten Natur darthun sollte. Demnach geht der ontologische Gottesbeweis unmittelbar von der Definition Gottes aus, »als des Größten, welches überhaupt gedacht werden könne«. Dass dieses absolut Größte nicht bloß denkbar, sondern ein nothwendiger Gedanke sei, muss nach Anselmus selbst der Atheist zugeben. Aber dieser Gedanke eines absolut Größten kann nicht ein bloßer Gedanke sein, sondern es muss ihm eine äußere Wirklichkeit entsprechen. Denn wäre er ein bloßer Gedanke, so ließe sich immer ein noch Größeres in der Wirklichkeit denken, insofern schon die Hinzunahme des Begriffs der Wirklichkeit der bloß gedachten Größe gegenüber ein noch Größeres einschließt. Also muss ein absolut Größtes in Gedanken immer auch wirklich sein, da es eben als bloßer Gedanke ein absolut Größtes nicht mehr sein würde. In den späteren Formulirungen ist der Beweis in der Regel in dem Sinne verkürzt worden, dass man unmittelbar das Dasein als ein nothwendiges Attribut eines allervollkommensten Wesens, den Mangel des Daseins also als ein objectives Kriterium des Mangels absoluter Vollkommenheit bezeichnete. Durch diese Abkürzung geht aber die nahe Beziehung verloren, in welcher der Ontologismus schon in der Form seiner Begründung mit dem vorangegangenen Aprioriismus steht. Bei dieser Begründung wird von dem Denken des Begriffs als dem zunächst gegebenen ausgegangen, und dann erst eine dem gedachten Begriff entsprechende Wirklichkeit als

notwendiges Correlat des Begriffs hingestellt. Doch nicht bloß der Zusammenhang, auch der wesentliche Unterschied des Ontologismus von dem Apriorismus erhellt deutlich aus dieser Begründungsweise. Hatte der Apriorismus einfach den im Denken vorgefundenen Begriffen eine äußere Wirklichkeit zugestanden, so dass z. B. in der platonischen Ideenlehre jedem beliebigen zufälligen Begriff objectiv eine Idee entsprach, so verlangt der Ontologismus bestimmte Kriterien, vermöge deren der Begriff die thatsächliche Existenz einer ihm entsprechenden Wirklichkeit erweise. Indem nun diese Kriterien lediglich im Denken des Begriffs schon enthalten sein sollen, empfängt dadurch ebenso der Begriff selbst wie das ihm correspondirende Wirkliche Denknothwendigkeit. Dass diese Forderung der Denknothwendigkeit gerade gegenüber den Glaubensobjecten entstehen konnte und musste, begreift sich aber aus ihrer transcendenten Natur, vermöge deren sie eben nicht in der Erfahrung, sondern nur im Denken gefunden und demnach auch nur durch das Denken begründet werden können.

Mit der ausschließlich theologischen Richtung der Speculation in dieser Zeit der Frühscholastik hängen nun freilich auch die Mängel zusammen, die der Geltendmachung der ontologischen Denkweise hier noch anhaften. Diese bildet kein innerlich zusammenhängendes Erkenntnisssystem, sondern sie besteht in einzelnen, von einander isolirten Argumentationen, die je nach dem Gegenstand von der Beimengung empirischer Gesichtspunkte keineswegs frei sind und auch sonst zumeist mehr eine scheinbare als eine wirkliche Denknothwendigkeit mit sich führen. Das gilt z. B. schon von den ontologischen Beweisen des Anselmus für die Trinität und für das Erlösungsdogma. In solch gezwungener Anwendung der ontologischen Methode lag zugleich einer der Gründe, weshalb sich die spätere Scholastik wieder mehr von dem Ontologismus abwandte und in eine halb aprioristische, halb

empiristische Denkweise zurückverfiel, wozu dann außerdem eine führende Stellung, die nunmehr die aristotelische Philosophie gewann, das ihrige beitrug.

4. So fällt denn die Wiedererneuerung und Vollendung der ontologischen Richtung in den Anfang der neueren Philosophie. Indem sie aber dabei mit dem Einfluss zusammentrifft, den die mathematische Speculation auf die Entwicklung des neueren Denkens ausübt, gewinnt sie hier ihren eigenartigen Charakter. In Descartes' Philosophie wird dieser zum Theil noch durch andere, ebenfalls an die ältere christliche Speculation anknüpfende Elemente zurückgedrängt. Indem nämlich Descartes mit Augustin in erster Linie die Selbstgewissheit des denkenden Ich hervorhebt, wird auch der von ihm übernommene ontologische Gottesbeweis von der psychologischen Betrachtungsweise beeinflusst, die sich in jener Betonung des denkenden Selbstbewusstseins als des Ausgangspunktes für alle anderen unserem Geiste a priori innewohnenden Erkenntnisse geltend macht. Die logische Begründung des Anselmus wird psychologisch umgeformt, sodass nicht die Wirklichkeit als eine nothwendig zu dem Begriff des Absoluten hinzutretende positive Bestimmung, sondern vielmehr der subjective Begriff des Absoluten als ein aus der bloßen Macht des individuellen Selbstbewusstseins unmöglich abzuleitendes Erzeugniss des Denkens erscheint, das daher auf die directe Einwirkung Gottes auf die Seele hinweise, — ein Zug, durch den dieser ontologische Beweis Descartes' wieder der platonischen Theilnahme der Ideen an den Sinnendingen und der Lehre von der Wiedererinnerung nahekommt, wie denn überhaupt Descartes' angeborene Ideen offenbar einen Rückfall in einen platonischen Apriorismus andeuten. Indem aber Descartes das Gebiet der ursprünglich im menschlichen Geiste liegenden, nach übersinnlichen Urbildern geformten Begriffe auf das denkende Selbstbewusstsein, die mathematischen

Anschauungen und die Gottesidee einschränkt, fließen bei ihm nicht mehr, wie in der über die Gesammtheit alles Denkbaren sich erstreckenden Ideenlehre Platos, apriorische und empirische Erkenntniss in einen Process zusammen, sondern das ganze Reich des Erkennbaren wird in zwei völlig getrennte Hälften geschieden, von denen die eine, die aus den angeborenen Ideen stammt, einer Mitwirkung der Erfahrung überhaupt nicht bedarf, während die andere ausschließlich der Erfahrung angehört. Deshalb hat sich hier zwar durch die Einwirkung der ontologischen Denkweise der Begriff der rationalen Erkenntniss auf seinem eigenen Gebiet mehr von den empirischen Beimengungen des älteren Apriorismus befreit; dafür gilt aber, indem sich die neue Philosophie gedrungen fühlt, den Ansprüchen der positiven Wissenschaften entgegenzukommen, die Erfahrung als eine zwar minder werthvolle, doch vollkommen selbständige Erkenntnissquelle. So führt dieser erste Versuch, den Ontologismus der theologischen Speculation auch für die weltlichen Probleme der Philosophie fruchtbar zu machen, neben einem theilweisen Rückfall in die ältere Stufe des Apriorismus unvermeidlich erhebliche Zugeständnisse an den Empirismus mit sich.

5. Dagegen begründet diese Uebertragung auf ein neues Gebiet in anderer Beziehung einen wichtigen Fortschritt, durch den nun diese Denkweise überhaupt erst ihre allgemeinere philosophische Bedeutung gewinnt. Indem nämlich die mathematischen Wahrheiten in ganz besonderem Maße als solche erscheinen, die a priori gewiss sind, weil sie sich namentlich in ihren geometrischen Versinnlichungen der unmittelbaren Anschauung aufdrängen, wird die mathematische Evidenz zum Vorbild der von dem ontologischen Denken geforderten inneren Nothwendigkeit des Gedachten. Es bildet sich so ein neuer, in der älteren, theologischen Form des Ontologismus noch nicht zureichend von dem Gebiet

des demonstrativen Erkennens geschiedener Begriff: der des intuitiven Erkennens. In dem ontologischen Gottesbeweis und in den ihm nachgebildeten andern dogmatischen Beweisen waren die aufgestellten Sätze als die Folgen einer logischen Demonstration erschienen, deren Prämissen zunächst aus bloßen Nominaldefinitionen, wie z. B. der des absolut Größten, bestanden, die als solche zunächst noch keine Gewissheit mit sich führten, sondern diese erst durch die daran geknüpfte logische Beweisführung empfingen. Bei den mathematischen Axiomen dagegen drängte sich die Bemerkung auf, dass es sich hier um Sätze handle, die an sich vollkommen evident, gleichwohl aber einer eigentlichen Beweisführung unzugänglich seien. Darum forderte nun Descartes nach dem Vorbild dieser von selbst evidenten mathematischen Sätze, dass alle Erkenntniss schließlich auf Principien zurückgehen müsse, die nicht weiter bewiesen werden könnten, aber an und für sich vollkommen klar und deutlich seien. So entstand der allgemeine Begriff der intuitiven Erkenntniss als ein von dem der demonstrativen specifisch verschiedener und in diesem bereits vorausgesetzter. Als die Hauptfälle solch intuitiver Erkenntniss betrachtete aber Descartes neben den mathematischen Axiomen das »cogito ergo sum« und die Existenz Gottes; und hierin lag nun zugleich das entscheidende Motiv für jene psychologische Umgestaltung, die er dem ontologischen Beweise gab. Erst durch eine solche wurde ja auch die Idee Gottes aus dem Ergebniss einer Demonstration in eine unmittelbare innere Anschauung umgewandelt. Selbstgewissheit des Denkens, mathematische Axiome und Idee Gottes waren nun in gleicher Weise intuitive Erkenntnisse, d. h. einer eigentlichen Beweisführung entzogene, aber durch sich selbst evidente Wahrheiten.

6. So gelangte erst durch die Einwirkung der Mathematik auf den theologischen Ontologismus der christlichen

Speculation der für diese Denkweise wichtigste Begriff zur Ausbildung, in welchem sich der Charakter derselben auf das vollkommenste ausprägte: der Begriff, dessen Gegenstand durch den Begriff selbst unmittelbar gewiss ist, sodass man diesen nur klar zu definiren braucht, um die Nothwendigkeit des Gegenstandes unmittelbar einzusehen. Ein solcher Begriff ist an sich nur Inhalt einer intuitiven, nicht einer demonstrativen Erkenntniss. Von der letzteren, die bloß eine mittelbare ist, scheidet ihn seine unmittelbare Evidenz, worin eben liegt, dass er aus nichts anderem abzuleiten ist, während möglicher Weise aus ihm selbst weitere Sätze durch Demonstration gewonnen werden können, wie das bei den Vorbildern aller intuitiven Erkenntniss, den mathematischen Axiomen, zutrifft. Dieser Einfluss der Mathematik auf die ontologische Denkweise macht sich auch darin geltend, dass von nun an, so lange diese Form des Rationalismus herrschend ist, in der Philosophie und in allen von ihr beeinflussten Wissenschaften die euklidische Demonstrationsmethode bevorzugt wird. Die angeblich intuitiv erkannten Wahrheiten werden als Definitionen und Axiome vorangestellt, um dann aus ihnen durch Demonstration weitere Sätze abzuleiten.

7. Was aber bei Descartes, dem Begründer dieses wichtigen Begriffs der intuitiven Erkenntniss, einer folgerichtigen Ausbildung der ontologischen Denkweise noch im Wege stand, das war die Verschiedenheit der von ihm vorausgesetzten ursprünglichen Erkenntnissinhalte, die den Gebrauch einer in sich abgeschlossenen demonstrativen Methode nicht zuließen und eben darum zu einer starken Herbeiziehung empirischer Elemente herausforderten. Hier ist es nun Spinoza, der auf der von Descartes geschaffenen Grundlage eine vollkommen einheitliche Durchführung der ontologischen Betrachtung zu stande bringt, indem er von jenen drei Inhalten intuitiver Erkenntniss nur einen einzigen bestehen lässt: den Gottesbegriff, den er,

dieser umfassenden Anwendung entsprechend, zum Begriff der Substanz erweitert, während er zugleich die Objecte der mathematischen Erkenntniss, die ausgedehnten Dinge, und die Selbsterkenntniss der denkenden Wesen, den Intellect in seinen individuellen Gestaltungen, in die Substanz einschließt. Die Substanz aber definirt er als den Begriff, der an sich intuitiv gewiss ist: »Per substantiam intelligo id quod in se est, et per se concipitur.« In dieser Definition liegt an und für sich, dass der Begriff der Substanz nicht aus einem andern Begriff abgeleitet, und dass daher auch die Substanz selbst von nichts anderem abhängig gedacht werden kann. So fordert die Definition der Substanz nicht bloß die intuitive Gewissheit ihres Gegenstandes, sondern sie setzt bereits voraus, dass sie der einzige Gegenstand intuitiver Erkenntniss und demnach der einzige Gegenstand eigentlicher Erkenntniss überhaupt sei, da es eine andere rationale Erkenntniss als das intuitiv Gewisse und das aus diesem durch Demonstration Abgeleitete nicht gibt. So wird die Substanz nicht nur zu dem Begriff, der sich selbst trägt und seinen Gegenstand nothwendig in sich schließt, sondern sie wird auch zu dem einen Begriff, der alles umfasst was früher als selbständiger Gegenstand intuitiver Gewissheit erschienen war. Die Substanz ist gleichbedeutend mit Gott und mit Natur, und die Natur ist das Ausgedehnte und das Denkende, Res extensa und Res cogitans, zugleich. Indem auf solche Weise der Begriff des intuitiv Gewissen mit dem des schlechthin Unbedingten zusammenfließt, wird von selbst dieser ontologische Grundbegriff zu dem des absolut Unendlichen, das eben darum, weil es jede Schranke ausschließt, nur aus sich selbst begriffen werden kann und nur durch sich selbst existirt. Die »Causa sui« ist der kürzeste, alle diese ihr immanenten Bestimmungen in sich enthaltende Ausdruck, insofern in ihr einerseits jene absolute Selbständigkeit, in der die

unendliche Substanz gegeben ist, anderseits aber auch die Nothwendigkeit angedeutet wird, die dem Denken und Sein der Substanz innewohnt, und die sie allem was von ihr abhängt, also auch jedem einzelnen Weltinhalt mittheilt. Der strenge Determinismus dieses Systems, der mit der Substanz jedes Attribut und jeden Modus derselben einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterwirft, ist eben ein unmittelbarer Ausfluss jener Denknothwendigkeit, die dem Begriff ebenso wie dem in ihm gedachten Object zugeschrieben wird.

5. Auf diese Weise ist das System Spinozas die vollendete Durchführung des ontologischen Gedankens. In der einen Substanz ist nicht nur die Forderung der Nothwendigkeit des Denkens und Seins dieses tragenden Begriffes selbst vollkommen erfüllt, sondern jene Forderung überträgt sich auch in Folge der allumfassenden Natur dieses Begriffs auf alles Einzelne: die ontologische Begründung beschränkt sich nicht mehr auf eine gewisse Summe bevorzugter Wahrheiten, sondern sie schließt streng genommen jede andere Erkenntnissweise ebenso von sich aus, wie neben der einen Causa sui andere selbständige Ursachen nicht mehr existiren können. Darin liegt nun aber zugleich eine unüberwindliche Schwierigkeit dieses Systems. Wie es alles Einzelne auf die Substanz, ihre Attribute und Modi zurückführt, so sind mit dem Denken dieses einen Begriffs und der ihm zukommenden abstracten Merkmale seine Erkenntnissmittel erschöpft. Es bleibt ihm versagt, aus den Regionen der transcendenten Idee den Weg zurückzufinden zur empirischen Wirklichkeit. Wie eine eigentliche Naturerklärung auf dem Boden dieser Substanzlehre unmöglich ist, so entzieht sie sich auch ganz und gar einer Analyse der Erkenntnissfunctionen. Der einzelne Erkenntnissact wird, so lang er im Gebiet des Endlichen weilt, zu einem täuschenden Schein, der erst in dem Augenblick schwindet, wo jedes Einzelne in seinem Bedingtsein durch das Unendliche, »sub

specie aeternitatis«, betrachtet wird, eine Betrachtung, die aber, weil bei ihr das Endliche gegenüber dem Unendlichen völlig verschwindet, wiederum keine eigentliche Erkenntniss des Einzelnen sein kann. So tritt unvermeidlich für das letztere der Begriff der inadäquaten Erkenntniss ergänzend ein: einer Erkenntniss, welche eigentlich keine Erkenntniss, aber dabei doch ein nothwendiges Ergebniss der Beschränktheit der menschlichen Natur ist. Damit zerfällt das Reich des Erkennens in zwei Gebiete: in das des wahren Erkennens, das streng genommen nur in dem einen abstracten Begriff der Substanz besteht, im übrigen aber inhaltleer ist, und in das des bloß scheinbaren, inadäquaten Erkennens, das den reichen Inhalt der Erfahrung umfasst, dafür aber gänzlich außerhalb des Bereichs eigentlicher Erkenntniss liegt.

9. Hatte die starre Durchführung des ontologischen Gedankens in dem Spinozismus zu einem völligen Bruch mit der Erfahrungserkenntniss geführt, der diese um so mehr in ihrer gewöhnlichen, das praktische Leben beherrschenden Form unvermittelt neben jener reinen Begriffserkenntniss fortbestehen ließ, so nimmt nun auch hier wieder Leibniz einen zwischen den Ansprüchen des reinen Denkens und den Forderungen der Erfahrung vermittelnden Standpunkt ein. Auch bei ihm herrscht die ontologische Denkweise. Aber sie wird durch zwei Momente ermäßigt und in ein näheres Verhältniss zur Erfahrung gebracht: erstens durch den Ausgangspunkt des Systems, der kein anderer als der gesammte Inhalt der Erfahrung selbst ist, und zweitens durch den dasselbe beherrschenden Grundbegriff. Einerseits setzt nämlich Leibniz das Mannigfaltige der Erscheinungswelt als gegeben voraus und stellt ihm das Einfache als ein von dem Zusammengesetzten nothwendig gefordertes gegenüber. So gelangt er zu seinem Begriff der absolut einfachen Substanz.

[illegible] dieser Begriff ist ontologisch abgeleitet: aus seiner [illegible] wird das Dasein der ihm entsprechen[illegible] der einfachen Substanzen oder Monaden, er[illegible] aber die Denknothwendigkeit stutzt sich auf die [illegible] des Zusammengesetzten, und da das letztere ledig[illegible] gegeben ist, so geht diese ontologische Argu[illegible] nicht von der Evidenz des Begriffs selbst aus, son[illegible] dieser erst aus einem thatsächlich durch die [illegible] gegebenen Begriff ab. Darum ist jener tragende [illegible] des Systems nicht an sich selbst, nicht unmittelbar [illegible] sondern er ist erst durch Demonstration, [illegible] durch eine von der Erfahrung ausgehende Demon[illegible] gewonnen worden. Dadurch nähert sich Leibniz [illegible] einer vervollkommneren, demonstrativen und eben [illegible] mehr mit empirischen Voraussetzungen operirenden [illegible] mathematischen Methode der älteren Scholastik. [illegible] steht hängt die zweite Seite, bei der sich der [illegible] mit dem Empirismus berührt, un[illegible] zusammen. Indem er nämlich die Substanz als das [illegible] definirt und, um der Mannigfaltigkeit der [illegible] gerecht zu werden, eine unbegrenzte Vielheit ein[illegible] muss Leibniz diese Monaden in [illegible] Verhältniss zu einander bringen. Dazu bietet [illegible] ihm wie bei Descartes und Spinoza, die Mathe[illegible] ihre methodischen Grundlagen, und in diesem Sinne [illegible] seine Denkweise ganz in der Richtung des von der mathematischen Anschauung befruchteten neueren Ontologis[illegible] Aber das Princip der Stetigkeit, das er der von ihm [illegible] Infinitesimalmethode entnimmt, führt nicht, wie die [illegible] Descartes und Spinoza, zu einer axiomatische Evidenz, eine innere Nothwendigkeit mit sich, welche die Uebertragung auf die Substanz zu einer absolut zwingenden macht. Vielmehr sind es, wie bei den Stetigkeitsbetrachtungen der Differential-

rechnung, zunächst Zweckmäßigkeitserwägungen, welche die Anwendung dieses mathematischen Princips auf den philosophischen Substanzbegriff nahe legen. So wird denn bei Leibniz nicht die absolute Ursache mit ihrer jede Zweckbetrachtung ausschließenden inneren Nothwendigkeit, sondern der Zweck selbst mit dem ihm vermöge der schwankenderen Beziehungen zwischen Mittel und Erfolg anhaftenden Charakter innerer Freiheit der herrschende Begriff; und ausdrücklich knüpft er mit diesem, der phantasievollen Verknüpfung einen freieren Spielraum bietenden Princip wieder an den aristotelischen Apriorismus an. Daraus entspringen die intellectuellen und ästhetischen Vorzüge des Leibniz'schen Systems, die Einführung des Entwicklungsgedankens, die Anpassung an die naturwissenschaftliche und die psychologische Erfahrung, die ansprechende Idee der Harmonie der Welt. Aber mit diesen Vorzügen hängt auch die schlaffere, der Willkür einen weiteren Spielraum gestattende Durchführung der ontologischen Methode zusammen.

Um so bemerkenswerther ist es, dass, trotz dieser der Erfahrung nach Ausgangspunkt und Ziel befreundeteren Richtung des Leibniz'schen Systems, auch bei ihm die immerhin bestehende Vorherrschaft des ontologischen Gedankens es zu einer wirklichen Versöhnung zwischen der speculativ gewonnenen Begriffswelt und der Erfahrungswelt nicht kommen lässt. Alles empirische Erkennen ist bei Leibniz ein »verworrenes Vorstellen«, ein Ausdruck, der zwar durch seine positive Fassung, gegenüber der bloß negativ bestimmten »inadäquaten« Erkenntniss Spinozas, die Neigung, der Erfahrung wenigstens ein relatives Recht einzuräumen, kundgibt. Immerhin wird damit die Erfahrung principiell als eine minderwerthige Erkenntnissweise charakterisirt. Zwischen ihr und der a priori gewissen rationalen Erkenntniss besteht eine Kluft, die durch die Anerkennung, dass die empirisch

[illegible] Erscheinungen [illegible] durch das metaphysische Wesen [illegible] nicht überbrückt wird. Denn an der [illegible] Beziehungen zwischen Erscheinung und Sein [illegible] durch die Statuirung specifisch ver[illegible] für beide Gebiete, der logischen Axiome [illegible] des Widerspruchs für das rationale, des [illegible] Grundes für das empirische [illegible] Beziehungen von vornherein aus[illegible]

[illegible] Rationalismus des 18. Jahrhunderts ist [illegible] der ontologischen Denkweise in den beiden [illegible] in denen jene in den beiden größ[illegible] Systemen der Neuzeit zur Ausbildung gelangt [illegible] und in der teleologischen. Dabei [illegible] die teleologische Richtung vor, nicht [illegible] sondern auch in den einzelnen Wissen[illegible] namentlich in der Naturforschung. Selbst die [illegible] eine teleologische Formulirung ihrer all[illegible] und in den organischen Naturwissen[illegible] die Zweckerklärung meist als die allein mögliche. [illegible] klare Unterscheidung zwischen causaler und [illegible] Auffassung überhaupt verloren: beide fließen [illegible] in den exacten Wissenschaften ganz und gar in [illegible] als vollkommen gleichwerthig. In der Philosophie dieser Zeit, namentlich in dem Wolff'schen System, und in den von ihr beeinflussten einzelnen Wissenschaften wird außerdem unter dem Einfluss der nüchtern verständigen Lebensrichtung des Zeitalters der Begriff des Zwecks in den des Nutzens umgewandelt, und dieser wird nach dem Menschen, als dem Mittelpunkt aller nützlichen Zwecke, orientirt. So entsteht eine anthropopathische Teleologie, die das äußere Gerüste der ontologischen Demonstrationsweise noch beibehalten hat, im übrigen aber die Thatsachen der

Erfahrung als die fest gegebenen Grundlagen ansieht, von denen sie bei ihren Zweckerklärungen ausgeht. Nur für die der Erfahrung unzugänglichen Ideen, wie Gott und Unsterblichkeit, tritt das ontologische Beweisverfahren der Scholastik ergänzend ein. Darum ist jener Zwiespalt zwischen Denken und Erfahrung, der in der vorangegangenen Ausbildung der ontologischen Denkweise zu Tage getreten war, hier allerdings verschwunden; diese Denkweise selbst ist aber zu einem principlosen dogmatischen System erstarrt, das einer seinen Voraussetzungen auf den Grund gehenden Kritik widerstandslos zum Opfer fallen musste. So sind denn in der That diese letzten Ausläufer des Ontologismus zunächst durch Kants Kriticismus abgelöst worden. Der Rationalismus selbst war freilich damit noch nicht vernichtet. Er erhob sich auf der Grundlage der kritischen Philosophie in einer dritten Entwicklungsform: in der des Panlogismus.

**Litteratur.** Plato, Phädon, 105, 106. (Ontologischer Beweis der Unsterblichkeit.) Anselmus, Monologium (relativistischer Gottesbeweis). Proslogium (ontologischer Beweis). Opuscula philosophica et theologica ed. Haas 1863. Cur Deus Homo, ed. Fritsche[2] 1868. Cartesius, Meditationes de prima philosophia. 1641. Principia philosophiae, pars I. 1644. Spinoza, Ethica, pars I et II. 1677. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain. 1704 (erst 1765 von Raspe veröffentlicht). La Monadologie. 1714. Chr. Wolff, Vern. Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. (Diese deutschen Werke enthalten alles Wesentliche, was in den lateinischen Werken W.s, der Philosophia prima, Cosmologia, Theologia naturalis etc., viel breiter auseinandergesetzt ist.) Als Beispiele für den dogmatischen Eklekticismus der Aufklärungszeit können verglichen werden: Mendelssohn, Morgenstunden. 1785. Phädon (als modernisirende Bearbeitung des platonischen Dialogs von Interesse). 1767; für den Ontologismus in den exacten Wissenschaften: Euler, Mechanica. 1736.

## § 35. Panlogismus.

1. Kants kritische Philosophie hatte zwischen Empirismus und Rationalismus zu vermitteln gesucht, indem sie jedem das seine, der äußeren Erfahrung den in der Empfindung gegebenen Stoff, dem Erkenntnissvermögen die der Ordnung dieses Stoffes dienenden sinnlichen Formen des Raumes und der Zeit und die allgemeinen Begriffe zuwies. (Vgl. oben S. 247 und unten § 37.) Aber diese Anschauungs- und Begriffsformen waren nicht aus einem einheitlichen Princip abgeleitet, und vollends der Stoff der Empfindung war als ein ganz und gar zufälliger, darum aber doch nicht minder nothwendiger Inhalt jeder Erkenntniss bezeichnet. Dazu kam, dass Kants Kritik zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Erkennen und Wollen eine Schranke errichtete, die beide Gebiete in einen vollen Gegensatz zu einander stellte, indem sie zugleich den Willen als eine allen Erkenntnissformen entzogene, im Grunde also mystische Geisteskraft betrachtete. Hierdurch schien aber auch in die Welt des Erkennens, in die doch überall das Wollen und Handeln des Menschen eingreift, ein unheilbarer Zwiespalt zu kommen. Gegenüber diesen widerspruchsvollen Ergebnissen der Kritik regte sich daher bei den Nachfolgern Kants von neuem die rationalistische Tendenz. Es entstand der Versuch, sein Unternehmen zu vollenden und zu verbessern, indem man alle Erkenntnissfunctionen aus einem einzigen logischen Grundmotiv ableitete. In diesem Sinn unternahm **Fichte** in seiner »Wissenschaftslehre« eine Reconstruction der kritischen Philosophie auf Grund des Postulates, dass der gesammte Inhalt der theoretischen und der praktischen Vernunft aus einer einzigen Reihe continuirlich zusammenhängender und in sich geschlossener Handlungen der Vernunft abzuleiten sei.

Als Ausgangspunkt blieb so nur ein einziger, unbedingter und nothwendiger Grundsatz stehen; das Princip der Gedankenentwicklung aber wurde lediglich in die allgemeinsten logischen Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes verlegt. Für jenen Ausgangspunkt ging Fichte auf das cartesianische »cogito ergo sum« zurück, indem er aus demselben nur den falschen Schein einer Schlussformel beseitigte, um es statt dessen in die Form des ersten der logischen Denkgesetze, des Satzes der Identität, zu kleiden. Wie das »Ich = Ich« die erste Voraussetzung alles Denkens, so soll dann die Anwendung des Satzes vom Widerspruch auf das denkende Ich, also die Unterscheidung des Ich von dem »Nicht-Ich« nicht minder eine dem Denken als solchem immanente Handlung sein. Indem dann weiterhin an diesen beiden Gliedern der ebenfalls dem Denken immanente Satz des Grundes sich bethätigt, entsteht die Nothwendigkeit, Ich und Nicht-Ich in Beziehungen zu einander zu bringen. Es ist klar, dass dies im allgemeinen auf doppelte Weise geschehen kann: entweder indem das Nicht-Ich als bestimmend angesehen wird für das Ich; oder indem umgekehrt das Ich bestimmend auftritt für das Nicht-Ich. Im ersten Fall verhält sich das Ich leidend, erkennend; im zweiten Fall verhält es sich handelnd, wollend. Daraus folgert Fichte, dass die Bethätigungen der theoretischen und der praktischen Vernunft aus der gleichen dem denkenden Selbstbewusstsein immanenten logischen Gesetzmäßigkeit entspringen. Da aber hierbei das Ich das ursprüngliche ist, aus dem erst durch Entgegensetzung das Nicht-Ich hervorgeht, so ist hiermit zugleich eine in sich zurücklaufende Bewegung des Denkens gegeben: das Ich setzt sich zunächst das Nicht-Ich mit der Mannigfaltigkeit seiner Denkbestimmungen gegenüber, um schließlich sich selbst als den letzten Grund dieser ganzen Bewegung wiederzufinden. Als die Aufgabe der Philosophie

wird es nun angesehen, den Weg darzulegen, den das Denken bei dieser in sich zurückkehrenden Bewegung beschreibt. Auf diesem Wege müssen sich dann nothwendig alle a priori gültigen Grundsätze zunächst des Erkennens, dann des Wollens ergeben. Die Methode, die einen solchen Weg auffinden lässt, kann aber keine andere sein als diejenige, die sich schon in der Entwicklung der drei allgemeinen logischen Axiome bethätigt hat. Wie der Satz der Identität durch die logische Function der Entgegensetzung zum Satz des Widerspruchs, und wie dann beide zusammen durch die nicht minder dem Denken immanente Function der Verbindung und Beziehung zum Satz des Grundes führen, so führt jede im Verlauf der weiteren Schritte des Denkens gewonnene Thesis nothwendig zu ihrer Antithesis, worauf sich diese mit jener zu einer Synthesis zusammenschließt. An ihr wiederholt sich jetzt, da sie als eine neu gewonnene Thesis betrachtet werden kann, der gleiche Process, so lange bis schließlich der durch die beiden Glieder der ersten Synthesis vorgezeichnete Weg von dem Ich durch die mannigfachen Bestimmungen des Nicht-Ich wieder zu dem Ich als dem ursprünglich Bestimmenden zurückgelegt ist.

2. War die ontologische Methode darauf ausgegangen, einen Begriff zu finden, der sich selbst trägt, so will demnach die panlogistische einen Begriff finden, der sich selbst bewegt, indem er nicht nur an sich intuitiv gewiss ist und daher keines weiteren Beweises bedarf, sondern auch alle andern Begriffe durch eine ihm immanente Nothwendigkeit der Gedankenentwicklung hervorbringt. In dieser Weiterbildung liegt zugleich eine Verbindung des Grundgedankens der platonischen Dialektik mit dem Ontologismus. Eine Selbstbewegung des Denkens hatte jene schon angenommen. Insbesondere hatte Plato darauf hingewiesen, dass das Denken durch die Macht der Negation befähigt sei, aus

gegebenen Begriffen neue zu erzeugen. Dem fügt der Panlogismus nur die weitere Bestimmung bei, dass die Synthese des so gewonnenen neuen Begriffs mit dem ursprünglichen einen dritten Begriff ergebe, an dem sich der gleiche Process wiederholen könne. Der ontologischen Betrachtung wird aber die Forderung entnommen, dass der zuerst gegebene Begriff unmittelbar durch sich selbst gewiss sein müsse. So ergibt sich von selbst die Voraussetzung einer Selbstentwicklung der Begriffe; und durch diese glaubt nun zugleich die neue Methode jenen Zwiespalt vermeiden zu können, der sich bei der Durchführung des ontologischen Princips stets zwischen dem Denknothwendigen und der empirischen Wirklichkeit herausgestellt hatte. Der Panlogismus überbrückt diese Kluft, indem er die empirischen Begriffe selbst als die nothwendigen Entwicklungsproducte der ursprünglichen, denknothwendigen Begriffe zu erweisen sucht.

In dieser Beziehung bietet nun aber allerdings die Philosophie Fichtes noch keine vollständige Durchführung der panlogistischen Aufgabe. In doppelter Beziehung lässt sie die volle Consequenz vermissen. Erstens ist das denkende Selbstbewusstsein zwar eine nothwendige Voraussetzung jeder Gedankenentwicklung; aber es erscheint doch als ein particulärer Ausgangspunkt derselben. Das individuelle Selbstbewusstsein bedarf daher einer allgemeinen Grundlage, die, wenn sie nicht bloß subjective Begriffsbildungen, sondern eine objective Gesetzmäßigkeit begründen soll, zunächst zum Bewusstsein überhaupt, und dann, da ein solches allgemeines Bewusstsein Subject und Object in ungesonderter Einheit enthält, zum Sein überhaupt oder zum reinen Sein sich erweitern muss. Zweitens sind die drei logischen Axiome der Identität, des Widerspruchs und des Grundes zwar vollkommen evident. Aber wenn die Selbstbewegung des Denkens von einem einzigen Grundbegriffe aus klargestellt

werden soll, so dürfen auch diese Sätze nicht als unabhängig neben einander bestehende hingestellt, sondern es muss nachgewiesen werden, dass sie selbst schon jener immanenten Selbstbewegung des Begriffs angehören. Es muss also gezeigt werden, dass jeder Begriff an und für sich seinen Gegensatz eben deshalb aber auch die Einheit mit diesem Gegensatz in sich schließt, so dass Thesis, Antithesis und Synthesis zwar in unserm Denken als gesonderte Acte dargestellt werden können, an sich selbst aber dem Begriff schon ursprünglich immanent sind. Da nun dies für die ganze Entwicklung der Begriffe gilt, so wird demnach jene Selbstbewegung des Denkens nur als eine successive Darlegung eines an sich einheitlich gegebenen Seins aufzufassen sein. Aus dieser Voraussetzung ergibt sich mit Nothwendigkeit das Postulat der Einheit des Denkens und Seins, indem eben beide nur in der subjectiven Gedankenthätigkeit, in der das Denken eine successive Reconstruction des Seins erscheint, auseinanderfallen, während sie in der Wirklichkeit vollkommen identisch sind.

3. Dieses Postulat der »Einheit des Denkens und Seins« hat zuerst Schelling in seinem die wechselnden Constructionen seiner Naturphilosophie abschließenden »Identitätssystem« zur Geltung gebracht. Doch artete bei ihm die dialektische Methode in ein willkürliches Spiel mit Analogien aus, so dass dieses System, gleich den vorangegangenen Darstellungen seiner Naturphilosophie, den Charakter einer phantastischen Begriffsdichtung annahm, die nur eine vorübergehende Wirkung auf ihre eigene Zeit ausübte. Erst Hegel suchte, an jenen Grundgedanken der Identitätsphilosophie anknüpfend, den Panlogismus mit strengerer Methode durchzuführen. Dem Selbstbewusstsein substituirt er das Sein. Es ist der ähnliche Schritt, wie ihn innerhalb der ontologischen Denkweise Spinoza gegenüber Descartes gethan hat.

als er nicht mehr das »cogito ergo sum«, sondern die Substanz als den zunächst gegebenen an sich evidenten Begriff einführte. Auf dieser Grundlage des allgemeinen Seinsbegriffs gewinnt aber die Selbstbewegung des Denkens von vornherein einen weit umfassenderen Spielraum: sie umschließt nicht mehr bloß die allgemeinsten Grundsätze des Erkennens und Wollens, sondern das ganze Reich des begrifflichen Denkens, von den abstractesten Höhen bis zu den concretesten Gestaltungen des Begriffs. Es gibt von diesem Standpunkte aus im Grunde nur noch eine Philosophie, welche eben in der systematischen Selbstentwicklung des Denkens vom Sein aus und zum Sein zurück besteht. Logik, Naturphilosophie, Rechtsphilosophie, Aesthetik u. s. w. sind nur zufällige Ausschnitte aus diesem geschlossenen Ring, die in praktischen Bedürfnissen ihre Rechtfertigung finden. Die Methode der Selbstbewegung des Begriffs aber vervollkommnet Hegel, indem er zunächst an dem Begriff des Seins jene »coincidentia oppositorum« nachzuweisen und dann dieselbe auch auf alle andern Begriffsstufen anzuwenden sucht. Das reine Sein ist ja ein vollkommen leerer Begriff, und als solcher ist es zugleich identisch mit seinem Gegensatze, dem Nichts. Indem aber Sein und Nichtsein zwischen diesen Polen der Identität und des Gegensatzes hin- und herschweben, gehen sie fortwährend in einander über und sind so identisch mit dem Begriff, der sie beide zumal enthält, dem Werden, an welchem sich nun die gleiche Selbstbewegung wiederholen kann. Indem sich in diesem Process der Selbstbewegung des Denkens das Sein in die ganze Mannigfaltigkeit seines doch eine einzige untheilbare Einheit bildenden Inhaltes auseinanderlegt, wird damit zugleich jene Unterscheidung zwischen Erscheinung und Sein vollkommen hinfällig, die in dem inadäquaten und adäquaten Erkennen, dem verworrenen und klaren Vorstellen

der ontologischen Metaphysik eine so große Rolle gespie
und die auch Kant noch — hier deutlich die Spuren d
alten Rationalismus an sich tragend — in sein kritisch
System hinübergenommen hatte. Die Erscheinung ist nic
anderes als das Sein selbst in der Mannigfaltigkeit seiner e
zelnen Bestimmungen, und die Entwicklung der Erscheinun
welt ist die Entwicklung des Seins in der Fülle seiner c
creten Inhalte. Damit beseitigt Hegel vollständig jene I
einer transcendenten Welt, welche die sämmtlichen frühe
Gestaltungen des Rationalismus beherrscht hatte. Die si
liche, empirische Welt ist die einzig wirkliche Welt. 
darf man freilich nach Hegels Meinung nicht den unmit
baren Inhalt der sinnlichen Empfindung, sondern erst 
begrifflich geordneten und vernünftig erfassten Inhalt 
Wirklichkeit für das wahre Wesen der Dinge ansehen.

4. In Wahrheit erwies sich jedoch die panlogistische 
thode, wie der Aufbau des Systems im einzelnen zeigte, dur
aus unfähig, den an sie gestellten Anforderungen nachzukomm
Jene angeblich den Begriffen immanente Selbstbewegung 
Denkens auch nur mit annähernder Vollständigkeit dur
zuführen, war unmöglich. Vielmehr artete schon innerh
der Region der allgemeinsten Begriffe und vollends in wa
sendem Maße bei den concreten Begriffsbildungen die 
thode in ein Verfahren planmäßiger Erschleichungen u
gelegentlich selbst willkürlicher Begriffstrichotomien aus. 
das wesentliche Resultat der panlogistischen Bewegung bli
so schließlich die Lehre von der Identität von Denken u
Sein sowie von Erscheinung und Sein stehen. Der Inh
dieser Lehre bedeutet aber, sobald man ihn von der diale
tischen Methode loslöst, offenbar nichts anderes als ei
rückhaltlose Anerkennung der empirischen Wir
lichkeit. Der Panlogismus mündet so in eine Denkwe
aus, die ihrem Inhalte nach empiristisch, ihrer Metho

nach aprioristisch ist. Da sich jedoch diese aprioristische Methode schließlich als eine willkürliche, keineswegs als eine denknothwendige Ordnung der Begriffe erweist, so ist das so entstandene System thatsächlich ein aprioristisches, welches die Erfahrungsthatsachen vielfach mit geistvollen einzelnen Ausführungen begleitet, sie aber in einen äußeren, künstlichen Schematismus zwingt, der einer freien, dem Gegenstand wirklich adäquaten Bewegung des Gedankens schädlich ist.

Dieser Misserfolg der Methode ist nun ein nothwendiges Ergebniss ihres formalen Charakters. Vermöge des letzteren sind die Ausgangsbegriffe der Systeme, das Ich und Nicht-Ich, das Sein, Nicht-Sein und Werden, vollkommen inhaltsleer, und es ist ausgeschlossen, dass in einen solchen leeren Begriff irgend etwas hineinkomme, wenn es nicht von außen zu ihm hinzugedacht wird. Bei der Selbstbewegung des Gedankens kann daher das »Ich« nur dadurch alle Grundsätze des Erkennens und Wollens, und kann das »reine Sein« nur dadurch alle möglichen concreten Bestimmungen des Seins scheinbar aus sich hervorbringen, weil diese selbst successiv in die Begriffe hineingelegt werden. Natürlich können aber diese Ergänzungen dem Denken nur von außen, von der concreten Erfahrung aus zufließen. In Wahrheit ist also das System keine Selbstbewegung des Begriffs, sondern die zwangsweise Einordnung des reichen Inhalts der Erfahrung in einen Begriffsschematismus, bei dessen Anwendung von den logischen Kategorien der Antithesis und Synthesis ein den wirklichen Zusammenhang der Thatsachen rücksichtslos zerstörender Gebrauch gemacht wird.

5. So bleibt, nachdem die Methode gescheitert ist, nur der von dieser unabhängige Inhalt der Systeme übrig. Da nun dieser bei Hegel grundsätzlich nichts anderes sein soll als die Fülle der concreten Erfahrungsinhalte, so mündet hier, bei seiner äußersten Entwicklung angelangt, der

Rationalismus im Empirismus. Dieses nothwendige Ergebniss ist demnach ein thatsächliches Eingeständniss der Unzulänglichkeit der rationalistischen Denkweise überhaupt. Das Princip des reinen Denkens führt entweder zu einem bloß im Begriff existirenden transcendenten Sein, zwischen dem und der empirischen Wirklichkeit keine Vermittelung möglich ist: so bei dem sich selbst tragenden absoluten Begriff des Ontologismus. Oder es führt zu einer gezwungenen Einordnung der empirischen Wirklichkeit in einen ihr aufgezwungenen Begriffsschematismus: so bei der sich selbst bewegenden absoluten Idee des Panlogismus. In dem Ziel, das sich dieser stellt, liegt jedoch immerhin die Anerkennung, dass auch die Philosophie zu ihrer letzten Aufgabe die hat, die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit begreiflich zu machen. Der Panlogismus versucht nur dieser Aufgabe mit ungeeigneten Mitteln gerecht zu werden, indem er nicht die Methoden des Denkens nach den Thatsachen bestimmt, sondern umgekehrt die Thatsachen nach einer und derselben Methode ordnet, die er willkürlich den verschiedensten Inhalten aufzwingt.

In Folge dieser Verhältnisse musste naturgemäß die panlogistische Richtung der Philosophie mit den einzelnen Wissenschaftsgebieten im selben Maße in Widerspruch gerathen, als in diesen selbst ein tieferes Eindringen in den objectiven Zusammenhang der Thatsachen jene schablonenhafte Behandlung mittelst dialektischer Trichotomien hinfällig machte. So hat zuerst die Naturwissenschaft dieser Philosophie den Krieg erklärt; dann sind allmählich auch die historischen Wissenschaften von ihr abgefallen, letztere nicht, ohne fruchtbare Anregungen im einzelnen aus ihr bewahrt zu haben.

6. Der Rationalismus selbst ist nach diesem Scheitern der panlogistischen Richtung nicht ganz verschwunden. Aber wo er sich regte, da ist er meist in den älteren Formen des Ontologismus oder Apriorismus wieder aufgetaucht. So hat

Herbart in seiner Metaphysik einen energischen Versuch gemacht, vom Begriff des absolut Einfachen ausgehend ein ontologisches System zu schaffen, in welchem er jenen Begriff exacter durchführte, als es von Leibniz geschehen war, während er außerdem die teleologische Betrachtungsweise des letzteren durch eine streng causale ersetzte. Anderseits unternahm es Schopenhauer, eine der spinozistischen analoge universelle Einheitsidee durch Anknüpfung an den kantischen Begriff des Willens als des Dinges an sich zu entwickeln, und zugleich durch Anlehnungen an den Apriorismus der platonischen Ideenlehre eine Beziehung zwischen jenem transcendenten Willensbegriff und der Erscheinungswelt zu gewinnen. Diese und andere ähnliche Versuche vermochten jedoch die Schwierigkeiten, denen jene rationalistischen Denkweisen in ihren älteren Entwicklungsformen begegnet waren, nicht zu überwinden. Herbart musste sich den Uebergang von seinem reinen Seinsbegriff zur Erscheinungswelt durch eine Reihe willkürlicher Hülfsannahmen erzwingen, die weder irgend eine Denknothwendigkeit besaßen, noch eine eigentlich empirische Begründung zuließen; und bei Schopenhauer wiederholte sich in den phantasievollen Conceptionen besonders seiner Naturphilosophie und Aesthetik wo möglich in gesteigertem Maße die logische Willkür des früheren Apriorismus. So hat auch gegenüber diesen neueren Restaurationsversuchen die dritte erkenntnisstheoretische Richtung, die des Kriticismus, bis jetzt die Herrschaft behauptet.

**Litteratur.** Plato, Protagoras 332. Sophistes 254 ff. (Beispiele antithetischer Begriffsdialektik.) Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, und: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794; Grundriss des Eigenthümlichen der W.-Lehre. 1795; dazu die erste und zweite Einleitung in dieselbe. 1797, Werke, Bd. 1. (In den späteren Darstellungen von 1801 und 1804, ebend. Bd. 2, beginnt sich bereits der Begriff des Ich zu dem des absoluten Seins zu erweitern.) Schelling, Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur. 1798, Werke Bd. 2.

Darstellung meines Systems der Philosophie. 1801, ebend. Bd. 4. Hegel, Logik. 1812—16, Werke Bd. 3—5. Encyklopädie der philos. Wissenschaften. 1. Ausg. 1817, ebend. Bd. 6—7. (Die Logik ist die begrifflich schärfste Durchführung der Methode; in der Philosophie des Geistes wird die gewaltsame Anpassung an die Thatsachen der Wirklichkeit sehr bemerkbar, in der Naturphilosophie folgt Hegel Schellings Spuren.) Gegen den Panlogismus gerichtete Erneuerungen ontologischer und aprioristischer Denkrichtungen: Herbart, Metaphysik, 2. Thl., bes. Abschn. 1 u. 2. 1829. Werke Bd. 4. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, 1. Aufl. 1819, 2. 1844, Werke Bd. 2 u. 3.

## C. Der Kriticismus.

### § 36. Negativer Kriticismus oder Skepticismus.

1. Unter dem Namen des »Kriticismus« sollen hier alle jene Richtungen des Denkens zusammengefasst werden, die sich den Erkenntnissproblemen und ihren Lösungsversuchen zweifelnd, kritisch prüfend gegenüberstellen, und die sich bei dieser Prüfung solcher Voraussetzungen enthalten wollen, die nicht selbst kritisch untersucht und als einwandsfrei bewährt sind. Der allgemeine Standpunkt des Kriticismus ist demnach der einer möglichst voraussetzungslosen Untersuchung des Erkenntnissvermögens und der Erkenntnissquellen. In diesem Streben nach völliger Unbefangenheit und gerechter Abwägung der Gründe für und wider die verschiedenen Meinungen steht er den beiden entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und des Rationalismus in gleicher Weise neutral gegenüber, während diese Richtungen selbst auf der Geltendmachung gewisser Forderungen beruhen, die von vornherein den Thatsachen der Erfahrung entgegengebracht werden. Der Kriticismus behält sich vor, solche Forderungen auf ihre Rechtmäßigkeit zu prüfen; und er hält sich dabei ebensowohl die Möglichkeit offen, die Ansprüche beider Richtungen gleichzeitig abzulehnen, wie zwischen ihnen zu

vermitteln, indem er sich in gewissen Fragen für den Empirismus, in anderen für den Rationalismus entscheidet. Nach diesem je nach Umständen den andern Richtungen gegenüber mehr negativen oder positiven Verhalten scheidet er sich wieder in zwei Entwicklungsformen: in den negativen Kriticismus oder Skepticismus und in den positiven oder eigentlichen Kriticismus.

2. Unter diesen beiden Richtungen ist die negative, der Skepticismus, die ältere. Sie ist außerdem unter allen erkenntnisstheoretischen Richtungen diejenige, die am frühesten ihre folgerichtige Ausbildung erfahren hat: schon in der antiken Philosophie ist sie zu einem Standpunkte fortgeschritten, der, weil er der des absoluten Zweifels an allen Erkenntnissquellen und an jeder Bethätigung des Erkenntnissvermögens ist, seitdem nicht mehr überschritten werden konnte. Wohl aber ist das Gegentheil hiervon eingetreten: der neuere Skepticismus hat im allgemeinen gemäßigtere Tendenzen, und in der Regel stellt er sich in den Dienst bestimmter anderer Richtungen. Er ist also entweder ein einseitiger, empiristischer oder rationalistischer Skepticismus, wobei der erstere die Zuverlässigkeit der apriorischen Erkenntnissmethoden, der letztere die der Erfahrung bestreitet, oder er verhält sich, als kritischer Skepticismus, von vornherein nicht schlechthin ablehnend gegen irgend welche positive Beweisgründe. Diese geschichtliche Beobachtung, die den Skepticismus bis zu einem gewissen Grade in einer den übrigen Richtungen entgegengesetzten Entwicklung zeigt, beweist natürlich zunächst nur, dass der bekannte Erfahrungssatz, wonach bestreiten leichter ist als beweisen, auch für die allgemeine Geschichte der philosophischen Problemstellungen seine Geltung hat. Daneben ist aber doch nicht zu übersehen, dass der Scharfsinn, mit dem die alten Skeptiker ihre Zweifel zur Geltung brachten, nicht nur an sich zu den

bewundernswerthesten Leistungen des menschlichen Denkens gehört. sondern dass er außerdem durch die Rückwirkungen, welche die Skepsis auf die andern Richtungen ausübte, eines der mächtigsten Förderungsmittel der philosophischen Erkenntniss überhaupt gewesen ist.

3. Die ersten Regungen skeptischer Denkweise, die auch alsbald zur Ausbildung einer ihr adäquaten Methode führten, begegnen uns bei den Eleaten und in der Schule des Heraklit. Wenn Aristoteles den Eleaten Zeno den Erfinder der Dialektik nannte, so ist damit die eminente Bedeutung der skeptischen Richtung für die methodische logische Schulung des Denkens schon angedeutet. In der That ist es bedeutsam genug, dass uns in dieser Verwendung im Dienste der Skepsis überhaupt zum ersten Mal eine scharf ausgeprägte logische Methode entgegentritt. Sie besteht bei Zeno, wie bei dem die skeptische Anlage der heraklitischen Philosophie zur Entwicklung bringenden Kratylos, im wesentlichen darin, dass Begriffe in Merkmale zerlegt werden, die einander widerstreiten, worauf dann aus diesem Widerstreit auf die Unmöglichkeit der Begriffe selbst zurückgeschlossen wird. So zerlegt Zeno den Begriff der Bewegung in die geometrischen Orte, die ein Körper bei seiner Bewegung durchläuft, und in die Zeiten, während deren er bei seiner stetigen Bewegung in jedem Punkte verweilt; oder Kratylos zerlegt den Begriff des Flusses in das unverändert gedachte Ganze desselben und in die fortwährend wechselnden Wassertheilchen. Aus dem Widerspruch der beiden Factoren des Begriffs wird dann auf die Unhaltbarkeit desselben geschlossen: der Begriff der Bewegung hebt sich auf, weil der bewegte Körper an keinem der durchlaufenen Orte in irgend einer merklichen Zeit anzutreffen ist; der Begriff des Flusses, weil dieser wegen der fortwährenden Veränderung aller seiner Theile niemals derselbe bleibt.

Während demnach diese früheste Regung der Skepsis
begrifflichen Dialektik besteht, die sich in den Dienst
rioristischen Denkweise stellt, indem sie sich gegen
kehrt, die aus der Erfahrung geschöpft sind, so hat
Gegentheil die in der Sophistik hervortretende
die wider die Begriffsbildungen der vorangegangenen
ilosophie gerichtet ist, eine empiristische Tendenz.
›tagoras und Gorgias weisen vor allem auf die
›arkeit der Sinneswahrnehmung, auf die subjectiven
:denheiten menschlicher Vorstellungen und Meinungen
ı die Möglichkeit allgemeingültiger Begriffe zu be-

le Tendenzen vereinigen sich dann in der späteren
des Pyrrho und seiner Nachfolger. Nach der Samm-
· Argumente dieser Skeptiker, die uns ein später An-
der Schule, Sextus Empiricus (im 3. Jahrh. n. Chr.),
hat, bilden die Hauptstützen dieser Skepsis einerseits
eis aus dem Widerstreit der verschiedenen Sinne, und
ts derjenige aus der Unanwendbarkeit des allgemein-
griffs der Naturerklärung, der Ursache. »Wenn der
lem Auge gelb erscheint und süß der Zunge, welche
igenschaften soll dann als die wirkliche des Dinges
elten?« Ferner: »wenn von zwei Dingen *A* und *B*
rüher ist als das *B*, wie soll es dann die Ursache
sein, da es doch ohne diese seine Wirkung existirt?
nn *A* und *B* gleichzeitig sind, woran soll ich unter-
ı können, ob nicht vielmehr *B* die Ursache von *A*
Wie man sich also das Verhältniss von *A* und *B*
möge, in keinem Fall kann es als ein nothwend-
nd ursächliches gedacht werden.« So wendet sich
liese frühe Skepsis gegen denjenigen Begriff, der auch
neueren Zeit vorzugsweise der Angriffspunkt einer
ischen Kritik gewesen ist. Aber der pyrrhonische

Zweifel ist gleichzeitig gegen die sinnliche Erfahrung gerichtet, und sein Ergebniss ist daher die Aufhebung der Gewissheit überhaupt. Schon den Pyrrhoneern scheint jedoch — auch darin sind sie vorbildlich für später gekommene skeptische Richtungen — der theoretische Zweifel vielfach nur ein Mittel gewesen zu sein, um die praktische Nothwendigkeit des Glaubens hervorzuheben. So habe Pyrrho seinen Schulern anempfohlen, die Götter zu ehren, und dem Timon wird das Wort in den Mund gelegt, überall wo es sich um praktische Fragen handle, sei es räthlich der allgemeinen Meinung zu folgen.

5. Die pyrrhonische Skepsis bezeichnet einen Höhepunkt in der Entwicklung dieser Denkweise, der späterhin selten mehr erreicht worden ist. Ein radicaler, gleicher Weise gegen Erfahrung und Denken gerichteter Zweifel, wie ihn Pyrrho und seine Schule ausspricht, findet sich in den folgenden Jahrhunderten in der Regel nur noch als Ergänzung einer mystisch-religiösen Glaubensrichtung, die einerseits, um die Nothwendigkeit des Glaubens zu beweisen, die Trüglichkeit des Erkennens hervorhebt, anderseits, um das Widerspruchsvolle der Glaubensdogmen zu rechtfertigen, die widerspruchsvolle Natur des Wissens darzuthun sucht. In diesem Sinne ist schon im scholastischen Nominalismus die skeptische Denkweise in den Dienst der religiösen Mystik getreten, und von ähnlichen Motiven aus haben noch später ein Blaise Pascal, Pierre Bayle (im 17. Jahrh.) und später (im 18.) ein J. G. Hamann der Skepsis sich zugewandt. Dabei sind es aber immer nur vereinzelte Denker, die einen solchen nach beiden Seiten gerichteten Zweifel vertreten. Eine skeptische Schule hat es seit der pyrrhonischen nicht mehr gegeben, ein Zeichen dafür, dass diese Denkweise ihren Höhepunkt schon im Alterthum überschritt, wie denn auch principiell die neuere Zeit den Argumenten der alten

Skeptiker kaum etwas wesentlich Neues beizufügen vermochte.

6. Häufiger ist in der neueren Philosophie, jedoch ebenfalls auf einzelne Denker beschränkt und nicht als geschlossenes Lehrsystem, ein einseitiger Skepticismus hervorgetreten, der sich entweder, wie der Zweifel Descartes', im Interesse des Apriorismus gegen die unmittelbare Wahrheit der sinnlichen Erkenntniss wandte, oder, wie der Skepticismus David Humes, den Standpunkt eines reinen Empirismus durch die Reduction gewisser allgemeiner Begriffe, wie der Substanz und der Ursache, auf die ihnen entsprechenden Data der Empfindung zu begründen suchte. Wenn Hume von dem cartesianischen Zweifel gesagt hat, er werde so schnell wie möglich zur Seite gelegt, um bei gewissen als feststehend angenommenen Begriffen Zuflucht zu suchen, so lässt sich mutatis mutandis von seiner eigenen, wie überhaupt von einer jeden solchen einseitig gerichteten Skepsis dasselbe sagen. Sie würde eben nicht einseitig sein, wenn sie nicht irgend welche Voraussetzungen als unbestrittene zuließe, und wäre es auch nur, wie bei Hume, die Anerkennung der Regelmäßigkeit bestimmter Associationen, die bei ihm das Substrat dessen bilden, was sonst die Begriffe Substanz und Causalität ausdrücken. Nicht minder unterscheidet sich der »Glaube« an die Existenz der Außenwelt, den er bestehen lässt, nur im Ausdruck, nicht in der Anwendung, die er von ihm macht, von der Gewissheit ihrer Existenz. Demnach ist diese einseitige Skepsis überhaupt kein eigentlicher Skepticismus mehr, sondern sie bildet nur ein Hülfsmittel im Dienste des Rationalismus oder Empirismus. Von diesem Hülfsmittel wird begreiflicher Weise um so mehr Gebrauch gemacht, je consequenter eine jener Denkweisen sich zu gestalten und darum die Ansprüche der andern abzuweisen sucht. Zugleich nähert sich durch diese ihre positiven Zwecke

die einseitige Skepsis bereits der positiven Form des Kriticismus.

**Litteratur.** Sextus Empiricus, Pyrrhoneae institutiones. Pyrrhon. Grundzüge, übers. von Pappenheim. 1877.) (Ueber die Anfänge der Skepsis vgl. a. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. 1884.) Blaise Pascal, Pensées, part. I. 1669. Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, 2me édit. 1702. Art. Pyrrhon u. a.

## § 37. Positiver oder eigentlicher Kriticismus.

1. Der Kriticismus ist so wenig wie irgend eine andere der Hauptrichtungen des Denkens eine plötzlich hervortretende Erscheinung, deren Entstehung ausschließlich auf die mit dem specifischen Namen der kritischen genannte Philosophie, die Kantische, zurückzuführen wäre. Vielmehr ist Kants Kriticismus einerseits der Schlusspunkt einer längst vor ihm begonnenen, anderseits aber auch ohne allen Zweifel der Ausgangspunkt einer an ihn sich anschließenden Entwicklung, welche letztere theils erst der Gegenwart, nicht der Geschichte angehört, theils wohl auch noch im Schoße der Zukunft ruht. Kritisch ist bis zu einem gewissen Maße jede Erkenntnisstheorie; sonst würde sie ja eben nicht reflectirende Wissenschaft sein, die als solche bemüht sein muss wahr und falsch von einander zu scheiden. Vor allem aber in jenen Richtungen einseitiger Skepsis, wie sie besonders die neuere Philosophie von Descartes an ausgebildet hat, ist der Standpunkt des positiven Kriticismus schon in wesentlichen Beziehungen vorbereitet. Nichts desto weniger bleibt Kant das Verdienst, dass er, wie er der ganzen Richtung den Namen gegeben, so auch als der Erste mit vollem Bewusstsein die Bedeutung derselben erfasst und die Probleme klar formulirt hat, in deren Lösung die kritische Aufgabe der Erkenntnisstheorie besteht.

2. Diese Probleme der kritischen Erkenntnisstheorie ergeben sich ohne weiteres aus der voraussetzungslosen und unparteiischen Stellung, die sie den Ansprüchen des Empirismus wie des Rationalismus gegenüber einzunehmen bemüht ist. Danach lassen sich jene Probleme in die drei Hauptfragen zusammenfassen: 1) Was ist in unserm Erkennen empirisch gegeben, und was stammt aus den a priori in uns liegenden Erkenntnissfunctionen? 2) Wie wirken diese Erkenntnissfunctionen mit dem empirisch Gegebenen zusammen, um wirkliche Erkenntniss zu Stande zu bringen? 3) Welches sind, mit Rücksicht auf die gesammte in uns wie außer uns liegenden Erkenntnissbedingungen, die Grenzen unseres Erkennens?

3. Die erste dieser Fragen beantwortet Kant, indem er die Materie der Empfindung als das Gegebene, darum für unser Erkennen Zufällige, empirisch Bedingte, die allgemeinen anschaulichen und begrifflichen Formen der Ordnung der Empfindungen aber als die a priori in unserem Geiste liegenden, darum nothwendig bei jeder einzelnen Erkenntniss anzuwendenden oder »transcendentalen« (d. h. den empirischen Erkenntnissinhalt überschreitenden) Functionen statuirt. Anschauliche Formen der Ordnung der Empfindungen sind ihm Raum und Zeit, unter denen die Zeit wieder die allgemeinere Bedeutung hat, weil sie, als Form des »inneren Sinnes«, allen Inhalten unseres Bewusstseins zukomme, während der Raum nur die Form sei, in der wir die Empfindungen der äußeren Sinne ordnen. Begriffliche Formen der Ordnung sind die Stammbegriffe des Verstandes, die Kategorien, wie Quantität, Qualität, Substanz, Causalität u. s. w., die wir nicht minder nothwendig auf alles Denkbare anwenden und daher als a priori in uns liegende, transcendentale Erkenntnissfunctionen anerkennen müssen.

4. Die zweite Frage beantwortet Kant dahin, dass zur Bethätigung der Erkenntnissfunctionen immer ein Erkenntnissinhalt, eine Materie von Empfindungen, vorhanden sein müsse. Es gibt also ebenso wenig leere Erkenntnissformen, wie es einen ungeformten Stoff, eine Empfindung gibt, die nicht irgendwie anschaulich und begrifflich geordnet ist. Demnach sind Stoff und Form zu jeder wirklichen Erkenntniss erforderlich: der erstere muss uns empirisch gegeben werden, die letztere ist die an ihm sich bethätigende aprioriſche, transcendentale Erkenntnissfunction. Diese Function zerfällt aber wieder in eine doppelte: in eine anschauliche, die unter allen Umständen in der Form der Zeit, als der allgemeineren Anschauungsform, vorhanden sein muss; und in eine begriffliche, die in der Subsumtion des Erkenntnissinhaltes unter diejenigen Kategorien besteht, die vermöge der objectiv gegebenen Bedingungen in Wirksamkeit treten. So subsumiren wir z. B. einen wahrgenommenen Gegenstand gleichzeitig den Begriffen der Realität, insofern wir ihn als wirklich vorhanden, der Substanz, insofern wir ihn als relativ beharrend, und eventuell der Causalität oder der Wechselwirkung, insofern wir ihn in Relation mit andern Gegenständen wahrnehmen, u. s. w. In allen diesen Fällen kann sich aber die Subsumtion unter die Kategorie nur vollziehen, indem der Gegenstand zugleich in einer bestimmten zeitlichen Form aufgefasst wird. So können wir den Gegenstand als real nur auffassen, wenn er einen bestimmten Zeitinhalt bildet, als Substanz, wenn er in der Zeit dauert, als Ursache irgend welcher anderer Erscheinungen, falls diese ihm zeitlich folgen, als in Wechselwirkung mit andern Gegenständen stehend, sobald diese gleichzeitig mit ihm sind, u. s. w. Auf diese Weise ist jeder einzelne Erkenntnissact anschaulich und begrifflich zugleich: er setzt außer der Materie der Empfindung bestimmte Begriffskategorien voraus, denen er subsumirt wird,

und bestimmte Zeitformen, Schemata der Zeit, die diesen Kategorien entsprechen.

5. Die dritte Frage der kritischen Erkenntnisstheorie beantwortet sich, soweit sie eine rein theoretische ist, unmittelbar aus der auf die zweite gegebenen Antwort. Wäre eine bloß begriffliche, nicht zugleich anschauliche Erkenntniss möglich, so wäre nicht undenkbar, dass die Kategorien, denen wir die Erfahrungsinhalte subsumiren, auch über die Grenzen der Erfahrung hinaus unser Denken bestimmten, also überempirische, transcendente Erkenntnisse vermitteln könnten. Da aber das begriffliche Denken immer zugleich ein anschauliches ist, insofern es die Anschauungsform der Zeit voraussetzt, in deren schematischen Formen die Begriffsformen und die ihnen entsprechenden allgemeinen Grundsätze des Erkennens enthalten sein müssen, so ist alle Erkenntniss auf Erfahrung eingeschränkt. Die transcendenten Ideen Seele, Welt und Gott sind demnach unerkennbar; die theoretischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, für oder gegen die Unendlichkeit der Welt, für oder gegen einen Anfang aus freier Causalität, wie nicht minder die Beweise für das Dasein Gottes sind unhaltbar. Dabei ist aber anzuerkennen, dass unsere Vernunft, die als Schlussvermögen nicht bloß aus bestimmten Bedingungen das Bedingte ableitet, sondern auch von einem gegebenen Bedingten zu seinen Bedingungen aufzusteigen sucht, vermöge dieser Natur des Denkens auf allen Gebieten des Erkennens bei der Idee einer letzten Bedingung oder eines schlechthin Unbedingten endigen muss. Dieses Unbedingte ist jedoch ein Postulat ohne allen wirklichen Inhalt: es ist eine Vernunftidee, kein Verstandesbegriff, wenn man mit Kant, gegenüber der Vernunft als dem »Schlussvermögen«, den Verstand als das »Begriffsvermögen« definirt, und wenn man mit ihm das Wesen der »Ideen«, in Anlehnung an die

platonische Bedeutung dieses Wortes, in der Aufstellung solcher Postulate als letzter Bedingungen erblickt. Dann sind in der That Ideen in dreifacher Form möglich: erstens als letzte Bedingung für die Einheit der innern Erfahrung, zweitens als ebensolche für die Einheit der äußeren Erfahrung oder die Causalität des Geschehens, und drittens als solche für den letzten Grund des Seins und Denkens überhaupt. Dies sind die drei Ideen Seele, Universum oder Ursprung der Causalität und Gott, welche durch die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie fälschlich zu Objecten dreier Erkenntnissgebiete gemacht wurden, während sie in Wahrheit jenseits der Erfahrung und darum außerhalb aller theoretischen Erkenntniss liegen.

6. Da die genannten Ideen Postulate der Vernunft sind, so liegt hierin schon eingeschlossen, dass sie die Bedeutung, die sie auf theoretischem Gebiete verlieren, auf praktischem wiedergewinnen werden. Auch sieht Kant einen weiteren theoretischen Hinweis auf solche der Erfahrung vorausgehende letzte Bedingungen darin, dass uns in der Materie der Empfindung der Stoff der Erfahrung gegeben wird, was die Existenz von »Dingen an sich«, das heißt wiederum von letzten Postulaten eines Unbedingten voraussetzt, die zur Erfahrung hinzuzudenken, obgleich ihrem Inhalte nach für uns unerkennbar sind. Als praktische Postulate sollen sich aber jene Ideen dadurch bewahrheiten, dass unser Wille, der als reines Willensvermögen den Anschauungs- und Begriffsformen nicht unterworfen sei, vermöge des Sittengesetzes, das im menschlichen Gewissen seine Geltung behauptet, eine freie, also unbedingte Causalität in sich schließe. Diese zu postulirende Freiheit des Willens bestätige, da das Sittengesetz einen unbegrenzten Spielraum für die zu seiner vollkommenen Erfüllung erforderliche Selbstvervollkommnung des Menschen, und da es einen persönlichen Gesetzgeber fordere, auch die

Realität der beiden andern Vernunftideen: der Seele als einer beharrenden Substanz und Gottes als eines moralischen Weltordners. Die Erkenntnisstheorie Kants gewinnt also ihre Ergänzung in seiner Ethik, in den von dieser erhobenen Forderungen der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes. Die theoretische Erkenntniss selbst aber enthält nach ihm in dem zu jedem Gegenstand der Erfahrung vorauszusetzenden »Ding an sich« einerseits, und in den durch die Thätigkeit des Vernunftvermögens nothwendig entstehenden Ideen des Unbedingten anderseits nur Hinweise auf diese Ideen. Erst die Moral liefert die Beweise für ihre Realität.

7. Das große Verdienst Kants besteht in der klaren Formulirung der Grundprobleme der kritischen Erkenntnisstheorie. Dagegen wird man seine Lösung dieser Probleme nicht als eine endgültige ansehen können. So wenig es auch den auf Kant folgenden Systemen panlogistischer Richtung gelungen ist, eine haltbare Erkenntnisstheorie zu gewinnen, so waren sie doch zweifellos im Rechte, wenn sie Kant vorwarfen, eine kritische Philosophie zersplittere die einheitlichen Erkenntnissfunctionen in eine Vielzahl gesonderter Thätigkeiten, die nicht aus der Natur des Denkens und seiner Gesetze abgeleitet, sondern zufällig aus der Erfahrung aufgegriffen seien; und nicht minder sei seine Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, zwischen den Gebieten des Erkennens und Wollens eine unzulässige, mit der einheitlichen Natur des Geistes unvereinbare.

In der That, von welcher Seite aus man auch den Kritizismus Kants einer kritischen Prüfung unterzieht, so begegnen seine Ausführungen schweren Bedenken, oder tritt sogar die Willkürlichkeit der Behauptungen offen zu Tage. Die genauere Einsicht in die psychologische Natur der Vorstellungsprocesse gestattet es uns nicht mehr, Raum und Zeit als ursprünglich

gesonderte oder als in Wirklichkeit jemals getrennt vorkommende Formen der Ordnung der Empfindungen aufzufassen, die wie ein äußeres Gewand die letzteren umschließen; sondern wir verlangen, dass diese Formen in ihren Beziehungen zu einander und zu den Empfindungsinhalten selbst aufgezeigt werden. Dann wird aber freilich auch nicht zu erwarten sein, dass die Zeit die bevorzugte Stellung als allgemeines Schema der Kategorien bewahre. Vergebens sucht ferner die äußerliche Architektonik, in der die Kategorien geordnet und zu den logischen Urtheilsformen in Beziehung gesetzt sind, eine systematische Ableitung aus den Gesetzen des Denkens vorzutäuschen. Dass diese in Wirklichkeit nicht existirt, tritt in den sprunghaften Uebergängen zwischen den Hauptkategorien und in der bis zur Bedeutungslosigkeit heruntergehenden Minderwerthigkeit anderer deutlich zu Tage. Nicht minder erregt der Schluss von der Empfindung auf ein »Ding an sich« und die Verbindung, in die dieser Schluss mit den auf ganz anderem Wege gewonnenen Ideen des Unbedingten gebracht ist, die schwersten Bedenken. Wie die Thatsache, dass uns die Empfindungen gegeben sind, eine von uns unabhängige Wirklichkeit erweisen soll, ist nicht einzusehen, wenn wir nicht von vornherein annehmen, dass uns diese Empfindungen durch irgend ein Ding außerhalb unseres Bewusstseins gegeben werden, wenn wir also nicht das zu Erweisende bereits als bewiesen voraussetzen. Noch weniger lässt sich irgend eine Beziehung dieser vorgeblichen Forderung zu den in den transcendenten Ideen aufgestellten Postulaten entdecken, es sei denn dass man in der Verwendung beider zu einem übereinstimmenden Zweck, nämlich zur Unterscheidung einer Welt des Seins von der Erscheinungswelt ein solches Motiv erblicken wollte. Gerade diese Unterscheidung wird aber in die Erkenntnisstheorie Kants ohne jeden zureichenden Grund aufgenommen, da die

enüberstellung von Stoff und Form der Erkenntniss keines- s als ein solcher gelten kann. Für die Verwerthung dieser nsätze in jenem Sinne ist daher augenscheinlich nur Wunsch maßgebend gewesen, den Schritt, den Kant ier bei dem Uebergang in seine praktische Philosophie wollte, schon auf theoretischem Gebiet vorzubereiten. och gelingt ihm die Verbindung beider Gebiete schließ- ıur dadurch, dass er den nämlichen Uebergang, den er von der Erscheinung zum Sein macht, nachher in um- ırter Richtung wiederholt. Dort weist die Empfindung ler Erscheinungswelt zurück auf ein transcendentes Sein; tritt umgekehrt der Wille, der selbst ein transcendentes ist, in der Willenshandlung in die Erscheinungswelt ein. i wandelt sich nun vollends das »Ding an sich« aus einem irlichen Begriff in eine mystische Idee um, die nicht an die platonischen Ideen, sondern beinahe schon an ıeuplatonischen Emanationsvorstellungen zurückerinnert. 'er Kriticismus ist die jüngste der erkenntnisstheoretischen ungen. Dass die Gestaltung, die er in Kants Philosophie den, noch keine endgültige sein konnte, ist um so be- icher, da diese Philosophie nicht nur der erste syste- ch durchgeführte Versuch dieser Art ist, sondern da r Versuch sichtlich außerdem unter der Einwirkung von issen steht, die an und für sich der Erkenntnisstheorie l sind, und die theils aus dem älteren Rationalismus, direct aus der Theologie seiner Zeit auf Kant herüber- kt haben.

**itteratur.** Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. 1781, 2. (in ren Punkten veränderte und mit einer charakteristischen Ausführung Berkeley versehene) Aufl. 1787. Prolegomena zu jeder künftigen hysik, 1783. Für die Beziehungen zur praktischen Philosophie vgl. lem die ethischen und religionsphilosophischen Schriften Kants (vgl. § 48).

## II. Die metaphysischen Richtungen.

### § 38. Die drei Hauptrichtungen der Metaphysik.

1. Erkenntnisstheoretische und metaphysische Richtungen stehen zwar keineswegs in dem Sinne in einer eindeutigen Beziehung zu einander, dass einer bestimmten Erkenntnisstheorie auch eine bestimmte Weltanschauung entspräche. Aber der allgemeine Charakter eines metaphysischen Systems pflegt doch in der erkenntnisstheoretischen Ansicht, welcher der Schöpfer desselben huldigt, bereits angedeutet zu sein. So gibt es namentlich Erkenntnissrichtungen, die eine Antwort auf metaphysische Fragen überhaupt ausschließen, wie der Skepticismus und der reine Empirismus, falls dieser sich vollkommen treu bleibt; und es gibt andere, die eine innere Affinität zu gewissen metaphysischen Systemen besitzen: so der Sensualismus zum Materialismus, der Subjectivismus zum Idealismus. In andern Fällen bestimmt aber doch erst die nähere Ausführung einer Erkenntnisslehre die metaphysischen Anschauungen, und dabei ist dann sehr häufig die erstere ihrerseits schon von den metaphysischen Tendenzen beeinflusst, denen sie nachher als Stütze dient; oder es entwickelt sich eine Wechselbeziehung zwischen beiden Gebieten, so dass sich kaum entscheiden lässt, wo der Ausgangspunkt einer Denkweise liegt, während es dagegen zweifellos ist, dass die einmal eingeschlagene Erkenntnissrichtung ebenso auf die metaphysische Weltanschauung wie diese auf jene fördernd zurückwirkt.

2. Steht nun in Folge der ablehnenden Haltung, die gewisse Standpunkte, wie Skepticismus und reiner Empirismus, den metaphysischen Problemen gegenüber einnehmen, die Metaphysik unbedingt hinter der Erkenntnisstheorie darin

zurück, dass es keine Philosophie gibt, die nicht irgend eine Erkenntnisstheorie entwickelt hätte, während es dagegen philosophische Systeme gibt, die grundsätzlich die Metaphysik ausschließen, so sucht diese doch unter dem Einfluss zweier Motive immer und immer wieder zur Geltung zu kommen. Das eine Motiv besteht in dem allgemeinen philosophischen Bedürfniss nach einer zusammenfassenden Weltanschauung; das zweite entspringt aus den mannigfachen Hypothesenbildungen, die schon in den einzelnen empirischen Wissensgebieten unternommen werden, um eine möglichst lückenlose Auffassung der Thatsachen zu stande zu bringen. Diese beiden Wurzeln der Metaphysik, die philosophische und die empirische, verflechten sich dann meist so innig, dass sie schwer von einander zu sondern sind, um so mehr, da sich ja in den Anfängen ihrer Geschichte Philosophie und Einzelwissenschaften noch nicht geschieden haben. Indem daher die Einzelgebiete von Anfang an gewisse metaphysische Anschauungen in sich aufnehmen, übertragen sie solche von sich aus wieder auf die Philosophie, so dass sich gerade bei den allgemeinen Weltanschauungen am allermeisten jene Wechselwirkung geltend macht, vermöge deren im allgemeinen die metaphysischen Systeme ein treues Bild der wissenschaftlichen Gedankenbewegungen überhaupt sind, wenn sich auch in ihnen nicht selten zu deutlichen Unterschieden oder selbst Gegensätzen gestaltet, was in der sonstigen Entwicklung der Wissenschaften zum Theil zusammenfließt. Für die Würdigung der Bedeutung der metaphysischen Anschauungen für die allgemeine Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens ist es übrigens von Wichtigkeit, dass jene antimetaphysischen Denkweisen, die grundsätzlich entweder die Möglichkeit eines theoretischen Erkennens überhaupt leugnen, oder mindestens alle über das Gebiet des Einzelwissens hinausreichenden Principien zurückweisen, überhaupt nur in der Philosophie

ihren Ursprung genommen und von ihr aus erst eine gewisse Rückwirkung auch auf die Einzelgebiete ausgeübt haben, während sie in diesen selbst niemals zu einer irgend dauernden Herrschaft gelangt sind. Sollte darum je einmal die Metaphysik aus der Philosophie verschwinden, so würde sie dieser wahrscheinlich wieder von den positiven Gebieten aus zugeführt werden. Diese Erscheinung zeigt, dass die Wissenschaft gewisser letzter Principien, unter denen sie das thatsächliche Material ihrer Untersuchungen zusammenfasst, nicht entbehren kann, dass aber solche Principien immer hypothetische und insofern zugleich metaphysische Bestandtheile enthalten.

3. In der That sind nun die fundamentalen Begriffe, um deren Bestimmung sich seit alter Zeit alle Metaphysik bemüht, schon innerhalb der gewöhnlichen Lebenserfahrung entstanden, und aus dieser zuerst in die Philosophie und dann auch in die Einzelgebiete der Wissenschaft übergegangen. Solcher Begriffe gibt es aber hauptsächlich drei, die schon deshalb eine bevorzugte Rolle spielen, weil alle sonstigen allgemeinen Principien von ihnen irgendwie abhängen, so dass sie es sind, die ganz vorzugsweise der allgemeinen Weltanschauung ihr Gepräge verleihen. Es sind dies die Begriffe der Substanz, der Materie und der Seele Sind auch die Ausdrücke, deren wir uns für ihre Bezeichnung bedienen, zum Theil erst in der Wissenschaft entstanden, so sind doch die Begriffe selbst vorwissenschaftlichen Ursprungs. Schon das mythologische Denken gelangt, sobald es seine primitivste, an der einzelnen Erscheinung haftende Stufe überschritten hat, zur Idee der Welteinheit, eines den Zusammenhang der Erscheinungen ausdrückenden Princips, das hier freilich noch in irgend welchen sinnlich anschaulichen Formen vorgestellt wird. Die Philosophie wandelt dann diese Idee in den Begriff eines substantiellen Grundes der Dinge um,

in dessen Ausbildung sie theils von allgemeinen intellectuellen und ethischen Forderungen theils von Erfahrungsmotiven geleitet wird. Nicht minder bereiten sich die Begriffe der Materie und der Seele schon im vorwissenchaftlichen und mythologischen Denken vor. Auch sie werden dann in die Wissenschaft herübergenommen und von dieser in der Regel zugleich mit dem ursprünglich unabhängig enstandenen Substanzbegriff in Beziehung gesetzt. So bewegt sich die metaphysische Begriffsbildung in der Philosophie sowohl wie in den einzelnen Wissenschaften fortan wesentlich um diese drei Grundbegriffe, in denen die drei allgemeinsten Ideen ihren Ausdruck finden, welche die Betrachtung der Erscheinungswelt nahelegt: die Idee eines universellen Weltzusammenhangs, die Idee eines Substrates der körperlichen Welt, und die Idee eines letzten Grundes jener geistigen Vorgänge, die der Mensch theils in sich selbst findet, theils aus den Handlungen anderer ihm ähnlicher Wesen erschließt. Diese drei Begriffe besitzen aber von Anfang an einen hypothetischen und darum zugleich einen überaus wandelbaren Charakter. Auf der mythologischen Stufe des Denkens ist das aus den wechselnden phantastischen Vorstellungen zu erkennen, in denen die Begriffe verkörpert werden. Im wissenschaftlichen Denken äußert sich die gleiche Unsicherheit vornehmlich in den wechselnden Beziehungen, in welche die drei Begriffe zu einander gesetzt werden. Metaphysisch sind aber diese Begriffe im eigentlichen und engsten Sinne des Worts, weil sie direct aus dem Motiv, den Weltzusammenhang zu begreifen, hervorgehen, und weil sie allen andern Begriffsbildungen, die der gleichen Tendenz dienen, ihre Richtung geben. Eben darum ist jede Metaphysik nothwendig hypothetisch, und umgekehrt ist jede definitive Hypothese d. h. jede, die nicht bloße Vermuthung einer möglicher Weise empirisch nachweisbaren Thatsache ist, metaphysisch und führt

im letzten Grunde immer auf einen der drei hypothetischen Urbegriffe Substanz, Materie oder Seele zurück.

4. Die Hauptrichtungen metaphysischer Weltanschauungen werden nun von den frühesten Anfängen der Philosophie an durch das Verhältniss bestimmt, in welches die beiden specielleren und der Erfahrung näher liegenden dieser drei Begriffe, Materie und Seele, zu dem allgemeineren, der Substanz, gebracht werden. Aus den drei Grundverhältnissen, die hier möglich sind, entspringen so drei allgemeinste Weltanschauungen, zwischen denen dann freilich auch hier wiederum Uebergänge möglich sind. Wird die als Grundlage der Körperwelt gedachte Materie zugleich als die allgemeine Substanz angenommen, so entsteht der Materialismus. Wird umgekehrt das Geistige, sei es als individuelle Seele, sei es in der Form eines nach Analogie der Seelenthätigkeiten gedachten allgemeinen geistigen Princips, zur Substanz erhoben, so entsteht der Idealismus. Sucht endlich eine Weltanschauung den verschiedenen Seiten, welche die Wirklichkeit darbietet, gleichmäßig gerecht zu werden, so entsteht eine Richtung, die wir im allgemeinen als Realismus bezeichnen. Dabei ist freilich zu beachten, dass diese Ausdrücke die ihnen in diesen Definitionen beigelegten Bedeutungen zumeist erst in der neueren Philosophie empfangen haben, was sich namentlich bei dem Realismus geltend macht, da dieses Wort bei seiner ersten Anwendung auf eine bestimmte Denkweise der mittelalterlichen Scholastik in einem von dem heutigen wesentlich abweichenden Sinne, nämlich nach dem Wahlspruch »universalia sunt realia« für eine eigenthümliche Form des Idealismus gebraucht wurde (s. oben S. 162).

Wie die erkenntnisstheoretischen, so haben sich auch diese metaphysischen Richtungen allmählich entwickelt, was sich besonders an ihrer Aufeinanderfolge in der antiken Philosophie zeigt. Mit der Ausbildung materialistischer Weltanschauungen

hat diese begonnen. Aus ihnen ist dann nach verschiedenen Vorbereitungen zum ersten Mal in der platonischen Philosophie ein entschiedener Idealismus hervorgegangen, der den späteren Richtungen ähnlicher Art den Namen gab. An ihn hat sich endlich in dem aristotelischen System eine wesentlich realistische Denkweise angeschlossen. Später wechseln diese Richtungen vielfach, um nicht selten neben einander und im Kampfe mit einander, als Wirkungen abweichender wissenschaftlicher Strömungen der gleichen Zeit, aufzutreten.

## A. Der Materialismus.

### § 39. Dualistischer Materialismus.

1. Mit dem Namen des Materialismus belegen wir jede Weltanschauung, welche die Materie und die aus ihr abgeleiteten Eigenschaften der Körper für die Substanz der Dinge ansieht. Entweder betrachtet daher der Materialismus alles Sein und Geschehen unmittelbar als ein körperliches, oder er sieht in ihm körperlich bedingte und aus den materiellen Eigenschaften der Körper abzuleitende Erscheinungen. Der ursprüngliche Materialismus entspricht in seinem allgemeinen Charakter durchaus den Anfängen des naiven Empirismus, die er als ihre metaphysische Ergänzung regelmäßig begleitet. Beide zusammen weisen auf eine der frühesten philosophischen Speculation noch erhalten gebliebene gegenständliche Form des Denkens hin. Die Gegenstände der Körperwelt werden als das wirklich Gegebene betrachtet, und selbst, wo vermöge des Einheitsbedürfnisses der Vernunft ein die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zusammenhaltendes einheitliches Princip angenommen wird, da wird dieses körperlich gedacht. Darum erscheint dieses Princip in der ältesten Speculation als ein Urstoff, und wenn der Gedanke an die

Herrschaft quantitativer Gesetze sich regt, so werden diese in körperlichen Formen, in regelmäßigen geometrischen Gestalten der Elemente, verwirklicht gesehen. Auch des Menschen eigenes Sein erscheint seinem ganzen Wesen nach als ein körperliches. Die geistigen Vorgänge haben in einzelnen Organen ihren Sitz, mit deren Thätigkeiten sie zusammenfallen. Die Seele selbst wird in den frühesten Lehren der Aerzte und der Philosophen noch ganz wie in den animistischen Anschauungen des Volksglaubens mit dem Hauch des Athems verbunden. Schon die Sprache drückt das aus in Wörtern wie Geist, anima, Psyche. Indem aber hier das Geistige immerhin als eine feinere Materie der gröberen der Körperwelt gegenübergestellt wird, ist dieser ursprüngliche Materialismus ein dualistischer.

2. Drei Motive sind es, die augenscheinlich bei der Ausbildung dieses primitiven dualistischen Materialismus, wie er noch die Anfänge der Philosophie beherrscht, zusammengewirkt haben. Das erste liegt in dem allgemeinen Einheitsbedürfniss des Denkens, das nach einer Gleichartigkeit der Dinge verlangt und diesem Verlangen in der Annahme eines gleichartigen Urstoffs oder gleichartiger Urelemente Ausdruck gibt. In der Philosophie tritt dieses Motiv deutlich hervor in den Annahmen über einen einzigen Urstoff, wie sie von den älteren jonischen Physikern aufgestellt werden. Dazu kommt als zweites Motiv die schon im Animismus des Volksglaubens angedeutete, dann aber zuerst von den Aerzteschulen ausgebildete Vorstellung, dass die Seele das Lebensprincip und als solches ein leicht beweglicher und darum leicht auch andere Körper bewegender Stoff sei. Diese Vorstellung macht sich in der Beziehung der Seele zum Athmen, dann in der Vergleichung derselben mit den rasch beweglichen Sonnenstäubchen, wie sie Aristoteles von den Pythagoreern berichtet, und in manchen

Anschauungen der jüngeren Naturphilosophen geltend: so in dem heraklitischen Feuer, welches der beweglichste Stoff und zugleich der Logos, das denkende Princip ist, oder in der Lehre Demokrits, die Seele bestehe, gleich dem Feuer, aus den runden, beweglichsten Atomen. Daran schließt sich endlich als drittes, in der Philosophie am spätesten zur Herrschaft gelangtes Motiv die innerhalb der naiv empiristischen Denkweise ausgebildete Anschauung, dass bei der Sinneswahrnehmung das Object selbst durch sich ablösende Theilchen in das wahrnehmende Subject übergehe. (Vgl. oben S. 278.) Indem diese Theorie die Bildung der Sinneswahrnehmung auf einen körperlichen Vorgang zurückführt, gibt sie dem primitiven Materialismus eine Art wissenschaftlicher Stütze: sie bleibt nicht bei der Annahme stehen, dass die Seele eine körperliche Substanz sei, sondern sie versucht es, die geistigen Vorgänge, aus denen sich das gesammte Seelenleben aufbaut, selbst mittelst materieller Bewegungsvorgänge zu interpretiren.

3. Alle diese Motive fließen zum ersten Mal deutlich zusammen in der Metaphysik der Atomistik. Die Atomistik ist so die erste mit wissenschaftlichem Bewusstsein ausgeführte Gestaltung des dualistischen Materialismus. Sie enthält die drei Motive, aus denen diese Denkweise hervorgegangen, in schärfster Ausprägung. Die Atome sind substantiell vollkommen gleichartig; dem Einheitsbedürfniss des Denkens ist also hier, so weit dies mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen vereinbar scheint, Genüge gethan. Sodann wird das Geistige als bewegende Kraft aufgefasst, da es an die beweglichsten Atome gebunden ist. Endlich die Identität der Empfindung mit dem Empfindbaren wird strenger als in der qualitativen Elementenlehre durchgeführt, indem die von den Gegenständen ausströmenden Eindrücke als vollkommene, nur verkleinerte Abbilder der Objecte selbst gedacht werden. Aus

der Verbindung dieser drei Voraussetzungen entspringt aber die Aufstellung zweier für alle Folgezeit wichtiger Principien: des Princips der Constanz der Materie, und des Princips der Einheit und Unveränderlichkeit der wirkenden Ursachen. Die Atome können nicht entstehen noch untergehen, und der Stoß der Atome, der sich von Ewigkeit her zwischen ihnen fortpflanzt und immer neue Bewegungen hervorbringt, ist die einzige, an Quantität unveränderliche Ursache aller Veränderungen. Der Satz »aus nichts wird nichts« gilt für die Substanz wie für den Wechsel ihrer Zustände. Der so eingeführte Gedanke strenger und ausnahmsloser Causalität schließt zugleich jede schöpferische Wirksamkeit in der Natur aus; er macht den Zweck zu einem täuschenden Scheinbegriff und zwingt zu dem Schlusse, dass das geistige Leben seinem eigentlichen Wesen nach gleichfalls nichts anderes als mechanische Bewegung sei. So liegen alle Anschauungen des späteren Materialismus in dieser ersten selbstbewussten Gestaltung desselben schon eingeschlossen. Auch der Atheismus der Späteren ist in Demokrits Anschauungen wenigstens vorgebildet, da er die Götter, dem antiteleologischen Charakter seiner Philosophie entsprechend, des Einflusses auf den Lauf der Dinge beraubt. Wenn er sie als Wesen zwischen Himmel und Erde noch fortbestehen lässt, so ist das nur eine Folge seiner naiv empiristischen Anschauung, die eine andere Erklärung der Göttervorstellungen noch nicht zu finden weiß, — ein Nothbehelf, der natürlich beseitigt werden muss, sobald die Sinnesvorstellungen einer strengeren Kritik unterzogen werden.

4. Von zwei Seiten her ist in der folgenden Zeit das materialistische System der Atomistik in den Hintergrund gedrängt worden: zunächst durch das von der Sophistik angeregte skeptische Misstrauen gegenüber allen kosmologischen Speculationen; und sodann wirksamer und dauernder durch das

Auftreten des von ganz entgegengesetzten Voraussetzungen und Forderungen ausgehenden platonischen Idealismus. Indem sich an den letzteren in dem aristotelischen System eine realistische, mit besonderer Vorliebe den naturwissenschaftlichen Studien sich zuwendende Richtung anschließt, kommt aber schon in die aristotelische Schule eine nicht zu verkennende Hinneigung zu materialistischen Vorstellungen, denen nur durch die fortan festgehaltene Herrschaft des Zweckprincips ihr schärfster Gegensatz gegen den Idealismus genommen wird. Darin bereitet sich bereits der Uebergang in die beiden letzten Systeme vor, in denen innerhalb der antiken Philosophie der Materialismus zur Entwicklung gelangt ist: in den Stoicismus und in den Epikureismus. Der Stoicismus ist seinem metaphysischen Charakter nach ein teleologischer und theologischer Materialismus, welcher diese eigenthümliche Verbindung sonst sich ausschließender Anschauungen durch den Rückgang auf ältere kosmologische Ideen zu stande bringt, um so mehr aber als ein aus den verschiedenartigsten Quellen zusammengeflossenes eklektisches System erscheint. Der Epikureismus geht wieder direct auf Demokrits Atomistik zurück. Doch auch er mildert die starre Consequenz des atomistischen Materialismus, indem er in der objectiven Welt dem Zufall und in dem Handeln des Menschen der Autonomie des Willens einen freien Spielraum neben der mechanischen Causalität der Atome lässt. So gibt jedes dieser Systeme Zeugniss von der Richtung der Zeit, die in der allgemeinen Weltbetrachtung dem Materialismus zuneigt, im ethischen Interesse aber gewisse Vorbehalte macht, in denen die teleologische Richtung der aristotelischen Philosophie fortwirkt. Dies bleibt nun durchaus der Charakter der noch weiter folgenden Systeme in der Periode des Uebergangs der griechischen in die christliche Philosophie. Neuplatonismus und Gnosticismus

sind, wenn sie auch an der ursprünglich rein geistigen Natur der Gottheit festhalten, doch in ihrer Lehre von der Stufenreihe der Wesen und von dem Verkehr des individuellen mit dem göttlichen Geiste im Zustande der Erleuchtung stark von materialistischen Ideen durchdrungen, die dann freilich in ihnen, ganz wie das schon im Stoicismus geschehen war, einem teleologischen und theologischen Gedankensystem dienstbar gemacht werden. Dieser Geist eines nicht sowohl von naturwissenschaftlichen Anschauungen als von sinnlich stark ausgeprägten religiösen Bedürfnissen getragenen Materialismus ist noch bei manchen der älteren Denker der patristischen Zeit, wie bei Origenes und Tertullian, zu spüren, deren Wirksamkeit dem endgültigen Sieg des Platonismus innerhalb der christlichen Weltanschauung vorausgeht. Dagegen steht die spätere kirchliche Philosophie ganz unter dem Zeichen zuerst des platonischen Idealismus und dann des aristotelischen Realismus. Erst in der Zeit der Auflösung der Scholastik, innerhalb der Entwicklung der nominalistischen Denkweise, regen sich wieder materialistische Ideen, die jedoch durch die skeptische Tendenz des Nominalismus und durch seine starke Betonung der Glaubensmotive zurückgedrängt werden.

5. Da gewinnt der Materialismus in der neueren Naturwissenschaft eine mächtige Bundesgenossin. Indem sie eben jener mechanischen Interpretation der Erscheinungen, die der demokritischen Atomistik dereinst in unsicheren Umrissen als Ziel vorgeschwebt, in vielen Gebieten der Naturforschung zum Siege verhilft, wird ganz von selbst die Forderung rege, diese mechanische Weltauffassung auch auf die Lebenserscheinungen und dann von diesen aus auf die Phänomene des geistigen Lebens und der moralischen Welt auszudehnen. In zwei Formen ist in der Philosophie des 17. Jahrhunderts diese von der Naturwissenschaft ausgehende

materialistische Strömung hervorgetreten. Auf der einen Seite versuchte man wieder an diejenige Weltanschauung des Alterthums anzuknüpfen, in der jene Ideen bereits wirksam gewesen waren: an das demokritische und epikureische System. So entstand Gassendis Erneuerung des dualistischen Materialismus. Auf der andern Seite lag der Versuch nahe, direct von den neu gewonnenen und namentlich durch Galilei gesicherten mechanischen Anschauungen aus ein einheitliches philosophisches System auszubauen. So entstand der zuerst von Thomas Hobbes unternommene Versuch der Begründung eines monistischen Materialismus.

**Litteratur.** Mullach, Fragm. philos. graec. I p. 357. Democriti fragm. physica. T. Lucretius Carus, De rerum natura, lib. I et II. Plutarch, Ueber die gemeinen Begriffe. Moral. Schriften. Kritik der stoischen Philosophie. Petrus Gassendi, Syntagma philosophiae Epicuri. 1649.

## § 40. Monistischer Materialismus.

1. So fruchtbar auch in der Folgezeit die Einführung des Atombegriffs in der neueren Naturwissenschaft geworden ist, als Weltanschauung hat der dualistische Materialismus keine dauernde Bedeutung mehr gewonnen. Hier ist er von dem dem Einheitsbedürfniss des Denkens ungleich mehr entgegenkommenden und überdies mit einer fortgeschritteneren Reflexion über die psychischen Thatsachen selbst leichter vereinbaren monistischen Materialismus zurückgedrängt worden. Indem sich so der letztere nicht bloß im Gegensatz gegen gleichzeitige idealistische Richtungen, sondern auch in einer gewissen Opposition gegen den dualistischen Materialismus der Atomistik entwickelte, schied er sich von diesem zunächst in der Grundanschauung, dass das geistige Leben nicht eine Eigenschaft specifischer materieller Elemente, sondern eine unter bestimmten Bedingungen hervortretende

Eigenschaft der allgemeinen Materie überhaupt sei. Außerdem kehrte er sich aber gegen zwei weitere Voraussetzungen, die dem alten Materialismus eigen gewesen waren: gegen die Annahme von Atomen mit leeren Zwischenräumen, und gegen die Erklärung der Sinneswahrnehmung aus einer Ablösung von verkleinerten Bildchen der Gegenstände. (Vgl. S. 355.) Indem dieser neue Materialismus das körperliche Wesen der Gegenstände als das unserem Erkennen allein gegebene betont, erscheinen ihm die leeren Zwischenräume als eine zweifelhafte metaphysische Zugabe. So gelangt im 17. Jahrhundert nicht bloß bei Hobbes, sondern auch in Descartes' Naturphilosophie die Corpuscularhypothese zur Annahme. Indem hier die Elemente der Materie als kleine Körperchen gedacht werden, die sich überall berühren und ins unendliche theilbar sind, glaubt man so voraussetzungslos wie möglich zu verfahren und der Forderung treu zu bleiben, dass die Materie lediglich mit den Eigenschaften ausgerüstet werden dürfe, die wir an den wirklichen Körpern wahrnehmen. Erst viel später, namentlich unter dem Einfluss der durch das chemische Gesetz der Verbindung nach einfachen Gewichtsverhältnissen nahe gelegten Voraussetzungen, hat der moderne Materialismus diese Abneigung gegen die Atomistik überwunden.

2. Als definitiv unhaltbar erwies sich aber den neueren naturwissenschaftlichen Ergebnissen gegenüber mehr und mehr die alte Lehre von der Ablösung der Bildchen. Hier hatte schon Aristoteles durch seine Annahme einer Betheiligung des Zwischenmediums zwischen Object und Sinnesorgan an dem Wahrnehmungsprocess vorgearbeitet. Es war nur erforderlich, seine qualitativen Vorstellungen durch quantitative, mechanische zu ersetzen, um den Weg zu einer den Ansprüchen des monistischen Materialismus genügenden Wahrnehmungstheorie zu finden. Auch hier hat bereits Hobbes

iter nicht mehr wesentlich überschrittenen Standpunkt
odernen Materialismus zur Geltung gebracht. Der
Reiz ist eine Bewegung, die sich von dem Object
nnesorgan fortpflanzt, hier auf die Sinnesnerven ein-
nd so schließlich als Bewegung, also unter Bewah-
iner ursprünglichen materiellen Natur im Gehirn nach-
Somit ist die Empfindung selbst nach dieser neuen
ungsweise gerade so wie nach der alten ein körper-
mechanischer Vorgang: sie besteht aber nicht mehr
n directen Abdruck, den der Gegenstand im Wahr-
iden erzeugt, sondern in der Fortpflanzung eines
i Bewegungsvorgangs, der, ehe er das empfindende
— als dieses wird nun das Gehirn betrachtet —
, verschiedene Uebertragungen erfährt. Im Zusam-
g mit dieser neuen Wahrnehmungstheorie wird man
nn freilich auch bewusst, dass die Empfindung und
s letzte Wirkung des äußeren Eindrucks voraus-
Bewegungsvorgang im Gehirn eigentlich nicht mit
r vergleichbar sind, da uns die Empfindung nicht
ibar als ein Bewegungsvorgang gegeben ist. Um
chwierigkeit zu beseitigen, hat schon Hobbes eine
e benutzt, die sich auch in der weiteren Entwicklung
nistischen Materialismus, insoweit dieser der Zurück-
aller wirklichen Naturvorgänge auf mechanische Be-
en treu blieb, erhalten hat: die Analogie mit dem
niss der objectiv genauen Wahrnehmung zur Sinnes-
ng. Die Empfindungen und alle aus den Empfin-
hervorgehenden geistigen Vorgänge sind ihrer wahren
iach Bewegungen der kleinsten Theilchen. Diese Be-
en nehmen wir aber nur undeutlich in uns wahr. So
:n in uns »Phantasmen«, und in solchen bewegt sich
igentlich unser ganzes geistiges Leben. War bei die-
nkte einmal die Analogie zugelassen, so konnte sie

dann auch leicht noch weiter ausgedehnt werden. So brachte schon Hobbes den Eigennutz mit dem Beharren und der Selbsterhaltung der Körper in Beziehung, und, von dem Satze ausgehend, dass der Staat ein zusammengesetzter künstlicher Körper sei, suchte er die Entstehung von Gesellschaft und Staat aus diesen natürlichen Selbsterhaltungstrieben der Einzelnen zu erklären.

3. Der einflussreichste Gegner dieser mechanistischen Form des neueren Materialismus blieb für längere Zeit der cartesianische Dualismus, der für die Naturseite der Erscheinungen, auch der Lebenserscheinungen, sich durchaus auf die Seite der mechanischen Weltanschauung stellte, diese aber von dem geistigen Leben durch die Annahme einer selbständigen Seelensubstanz mit der Grundeigenschaft des Denkens abzuwehren suchte. Besonders wirksam erwies sich hierbei auch die von Descartes entwickelte Vorstellung, dass die Materie nur passive Eigenschaften besitze und sich dadurch von allem Geistigen, dessen ursprüngliches Wesen Activität sei, unterscheide. Diese Vorstellung war es, die in der folgenden Periode die Philosophie wie die Naturwissenschaft gegen den mechanistischen Materialismus verschloss, da sie die Annahme nahe legte, dass auch in der äußeren Natur mindestens der Ursprung aller Bewegungen auf eine überweltliche Intelligenz zurückgeführt werden müsse. So hielten die beiden hervorragendsten Naturforscher aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, Isaak Newton und Robert Boyle, diesen Standpunkt fest. Er war es, der Newton verhinderte, die Fernewirkung der Himmelskörper für etwas anderes anzusehen als für einen vorläufigen Ausdruck von Erscheinungen, deren wahrer Ursprung uns verborgen sei. Denn die Materie als ein ganz und gar passives Princip könne nur Wirkungen nach außen entfalten, insofern sie ihr selbst mitgetheilt seien, worauf sie dieselben durch directe Berührung

übertrage. In allen Kräftewirkungen, auch in denen der äußeren Natur, sah daher Newton im letzten Grund ein geistiges Princip, welches ihm auf eine Art »Assistentia supranaturalis« im Sinne des Occasionalismus hinzuweisen schien. Noch mehr betonte Leibniz diese geistige Natur der Kräfte, so dass er in den späteren Gestaltungen seiner Philosophie die Materie überhaupt nur noch als eine Erscheinungsweise eines inneren geistigen Seins der Dinge gelten ließ. (Vgl. S. 228.)

4. Diese stark antimaterialistische Strömung in der Naturwissenschaft des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts wurde nun zunächst abgeschwächt durch die mehr und mehr sich einlebende Vorstellung, dass die Fernewirkung nicht bloß, wie Newton es angesehen, eine Erscheinung noch unbekannter Kräfte, sondern dass sie eine der Materie selbst ursprünglich eigene Kraft sei. Dadurch schwand die cartesianische Vorstellung von der absoluten Passivität der Materie: diese wandelte sich in die allgemeine Trägerin der Naturkräfte um, und selbst teleologische Vorstellungen konnten sich nunmehr gelegentlich mit materialistischen Grundanschauungen vereinigen. Immerhin blieb dem Materialismus auch dieser Zeit die vorwaltende Neigung zur mechanischen Erklärung eigen, und gegenüber den Teleologen und Animisten mit ihrer Annahme einer specifischen seelenartigen Lebenskraft bildet daher die sich an Harvey und Descartes anschließende Schule der Jatromechaniker eine Hauptstütze des naturwissenschaftlichen Materialismus dieses Zeitalters. Zugleich entwickelte sich aber zu Anfang des 18. Jahrhunderts durch eine eigenthümliche Umbildung eines der großen Systeme der nächsten Vergangenheit eine neue Form des monistischen Materialismus. So wenig Spinozas System auf die unmittelbar folgende speculative Philosophie einwirkte, so stark hat es doch einzelne Naturforscher und von der Naturwissenschaft angeregte Freidenker beeinflusst. Einer dieser

Männer, John Toland, ist in der That wohl der erste, der in seinem »Pantheistikon« nicht nur einen an Spinoza sich anschließenden, nur stark naturalistisch angehauchten Pantheismus zum Ausdruck bringt, sondern der hier auch klar die Grundgedanken dieser neuen Form des Materialismus darlegt, die wir, im Unterschiede von dem mechanistischen des Thomas Hobbes, am angemessensten mit einem dieser Anschauung freilich erst in neuester Zeit beigelegten Namen den psychophysischen Materialismus nennen können. Spinoza hatte Ausdehnung und Denken als die einander entsprechenden Attribute der Substanz bezeichnet. Seinem Satze, dass die Ordnung der Ideen dieselbe sei wie die Ordnung der Dinge, ließ sich nun unschwer der Sinn unterschieben, dass das eigentlich Reale die ausgedehnten Dinge, die Ideen nur die subjectiven Abbilder der Dinge seien. Suchte man dann aber noch weiter jeden dieser beiden Modi zu zerlegen, so blieb als einfachste Form des realen Seins eine materielle Bewegung und als einfachste Form der Idee eine an diese Bewegung gebundene Empfindung übrig. So entstand die Annahme, dass die Empfindung eine specifische Eigenschaft der Materie überhaupt sei, die jedoch nur unter gewissen begünstigenden Bedingungen zur bewussten Empfindung werde, und die sich, wenn sie das erst sei, durch Verbindung mit andern Empfindungen zu den mannigfachen zusammengesetzten Ideen gestalte. Wille, Affecte, Gefühle wurden dann in der Regel im Sinne der intellectualistischen Tendenz der Psychologie dieser Zeit gleichfalls als »Ideen« oder aus Empfindungen zusammengesetzte Vorstellungen angesehen. Man dachte sich, eine solche Verbindung einfacher, bestimmte Bewegungen der Materie begleitender Empfindungen bilde sich von selbst, sobald durch irgend welche Bedingungen des körperlichen Mechanismus jene Bewegungen entstünden. Man deutete daher alle complexen

psychischen Vorgänge als Summationsvorgänge einfacher Empfindungen, und in der Empfindung sah man lediglich eine weitere Eigenschaft der Materie, die ihr in nicht anderer Weise zukomme als Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Wie aus diesen die äußeren, mechanischen, so sollten aus jener die inneren, psychischen Eigenschaften der Materie begreiflich werden. Damit war die Schwierigkeit beseitigt, welche die Lehre von dem »Phantasma« bereitete. Der Schwerpunkt der Erklärung des geistigen Lebens blieb aber immerhin auf der Seite der äußeren, mechanischen Eigenschaften der Materie; denn als die Ursachen aller Verbindungen von Empfindungen, also alles dessen, worin das eigentliche Wesen der geistigen Vorgänge besteht, betrachtete man hier gleichfalls die physischen Gehirnprocesse. Hiernach fällt auch dieses System durchaus in den Umkreis materialistischer Weltanschauungen, wie sich überdies daran zu erkennen gibt, dass nicht selten bei einem und demselben Schriftsteller die Auffassung zwischen der einen und der andern Richtung schwankt, oder dass ganz im allgemeinen die geistigen Vorgänge als »Resultanten« physischer Gehirnprocesse bezeichnet werden, ohne dass deutlich gesagt ist, wie man sich das Zustandekommen dieser Resultanten denkt. So stehen unter den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts Lamettrie und Holbach im allgemeinen auf der Seite des mechanischen, Diderot und Helvétius auf der des psychophysischen Materialismus. Aber in Holbachs »System der Natur« finden sich manche Stellen, die in die letztere Denkweise herüberreichen. Zugleich lag es nahe, zu diesem Zweck den Leibniz'schen Begriff der Monade zu verwerthen, indem man ihn, wie das wohl zuerst Maupertuis gethan hat, als »empfindendes Atom« fasste, um so zugleich den neu sich regenden atomistischen Ideen gerecht zu werden.

5. In der späteren Entwicklung namentlich des deutschen

Materialismus, wie sie sich zumeist im Anschluss an Ludwig Feuerbach und an die moderne Physiologie vollzog, ist die Grundanschauung durchaus nur noch die des psychophysischen Materialismus. So wird von den naturphilosophischen Schriftstellern dieser Richtung, wie Moleschott und L. Büchner, besonders die Subjectivität und Relativität der Empfindungen betont, und es beschränkt sich in der Regel der materialistische Grundgedanke einerseits auf die Hervorhebung der durchgängigen Abhängigkeit des psychischen Lebens von den Sinnes- und Gehirnfunctionen, anderseits auf die allgemeine Forderung, dass im Hinblick auf diese Abhängigkeit die psychischen Vorgänge aus den Gehirnfunctionen abzuleiten seien. Wie der naturphilosophische oder physiologische, so geht aber auch der mit ihm um die Mitte des 19. Jahrhunderts hervorgetretene sociologische Materialismus, der in K. Marx und Fr. Engels seine Hauptvertreter fand, auf den psychophysischen zurück, nur dass er diesen noch mehr als jener zu dem unbestimmten Gedanken einer durchgängigen Abhängigkeit des geistigen von dem körperlichen Leben ermäßigt. Indem hier alle Cultur als das Product der materiellen Bedingungen des Daseins, die geistige Seite der Cultur als ein auf dem »Unterbau« der wirthschaftlichen Verhältnisse sich erhebender »Oberbau« betrachtet wird, verschwinden mit dieser ausschließlichen Anwendung auf die gesellschaftlichen Probleme die metaphysischen Grundlagen der materialistischen Denkweise völlig, und einzelne Voraussetzungen setzen sich sogar mit denselben in Widerspruch: so z. B. die Rolle, die in den Theorien dieser socialwissenschaftlichen Richtung die Erfindungen der Technik bei dem Wechsel der wirthschaftlichen Systeme spielen. Denn hier werden Vorgänge, die der geistigen Seite der Cultur angehören, als treibende Kräfte für die Entwicklung der materiellen Cultur eingeführt, ohne dass der Versuch gemacht

wäre, diese geistigen Kräfte selbst unmittelbar aus materiellen Bedingungen abzuleiten. Diese Unklarheit der metaphysischen Grundlagen hat aber ihre begreiflichen Gründe darin, dass für den sociologischen Materialismus überhaupt nur die praktischen Fragen ein Interesse besitzen. Immerhin fehlt es dadurch diesem System selbst an dem erforderlichen theoretischen Unterbau, den auszuführen es offenbar dem physiologischen Materialismus überlassen hat.

6. Dieser letztere hat schließlich in neuester Zeit hauptsächlich von zwei Seiten her Anregungen empfangen: einerseits von der Anatomie und Pathologie des Gehirns, anderseits von der physiologischen Richtung der Psychologie aus. Die Gehirnanatomie im Bunde mit der pathologischen Localisation gewisser psychophysischer Functionsstörungen, wie der Sprache, der centralen Sinnesfunctionen, hat auf eine Vorstellungsweise zurückgegriffen, deren sich zu Anfang des 19. Jahrhunderts schon das phrenologische System Fr. Galls bedient hatte. Nur bemühte man sich, die zumeist sehr willkürlich aufgestellten Vermuthungen Galls durch solche zu ersetzen, die mit den pathologischen Thatsachen und mit der Anatomie der Leitungsbahnen besser in Einklang zu bringen seien. Die wissenschaftlichen Voraussetzungen blieben dabei jedoch die nämlichen. Das Wesentliche derselben bestand nämlich darin, dass die complexen psychischen Vorgänge an bestimmt abgegrenzte Theile des Gehirns gebunden wurden, indem man sie als deren »Functionen« bezeichnete, ohne im übrigen auf die Natur des Zusammenhangs solcher Functionen mit ihren physischen Componenten näher einzugehen. Diese Vorstellungen haben sich dann wieder in zwei, meist in einander eingreifenden Formen geltend gemacht. Auf der einen Seite ordnete man ein ganzes großes Functionsgebiet, wie z. B. die Sprache oder das Gedächtniss für Gesichtsbilder oder selbst die sogenannte »Intelligenz«, irgend

einem Hirngebiet von mehr oder minder beträchtlicher Ausdehnung zu; auf der andern Seite localisirte man die einzelnen Gebilde des intellectuellen Lebens, die »Vorstellungen«, in bestimmten Elementen der Hirnrinde, den Hirnzellen, wobei dann jedesmal die anatomischen Verhältnisse der Leitungsbahnen, experimentelle und pathologische Erfahrungen die Anhaltspunkte für solche Localisationen abgaben. Obgleich eine Weiterbildung des ursprünglichen Grundgedankens des psychophysischen Materialismus, so lässt sich doch diese Hypothese kaum eine Verbesserung desselben nennen. Denn während die Voraussetzung, die Empfindung sei eine Grundeigenschaft der Materie, als eine verhältnissmäßig einfache Annahme erscheint, ist die Auffassung irgend eines verwickelten psychischen Vorgangs — auch eine »Vorstellung« fällt ja psychologisch betrachtet unter diesen Gesichtspunkt — als einer »Function« bestimmt begrenzter Hirntheile oder sogar Hirnzellen, so unbestimmt, dass sich damit weder im physiologischen noch im psychologischen Sinne ein exacter Begriff verbinden lässt.

Gegenüber dieser unbestimmten Vorstellung einer Abhängigkeit, wie sie die phrenologischen Annahmen zur Geltung bringen, sucht nun diejenige Richtung der heutigen Psychologie, die in der physiologischen Erklärung der seelischen Vorgänge ihre Aufgabe erblickt, wieder in dem Rückgang auf den Grundgedanken des psychophysischen Materialismus, wie ihn bereits John Toland ausgesprochen hatte, eine festere Basis zu gewinnen. Demzufolge fasst auch sie jeden Bewusstseinsvorgang als ein »Summationsphänomen« auf, das aus einer Verbindung zahlreicher Empfindungen hervorgehe. Eine haltbare Erklärung der psychischen Vorgänge lässt sich freilich auch unter dieser Voraussetzung nicht geben, sondern es bewegen sich die Interpretationsversuche theils ebenfalls in einer allgemeinen und unbestimmten

Aufzeigung von Abhängigkeitsbeziehungen, theils in leeren Analogien zwischen physischen und psychischen Thatsachen.

7. Wie der Materialismus die älteste Weltanschauung ist, so scheint er demnach mehr als irgend eine andere metaphysische Denkweise in sich abgeschlossen und vollendet zu sein. Der sociologische Materialismus lässt sich nach seiner ganzen Richtung nur als eine Abzweigung betrachten, die hinsichtlich der definitiven Lösung der Probleme auf den physiologischen zurückweist und, falls dieser versagen sollte, selbst aus seiner Position gedrängt wird. Der mechanische ist in neuerer Zeit gänzlich verschwunden, da er mit seiner Behauptung, dass die psychischen Vorgänge ungenau wahrgenommene Bewegungen seien, auf ein erkenntnisstheoretisch unhaltbares »Asylum ignorantiae« hinausläuft. Von den beiden Formen des neueren physiologischen Materialismus führt der phrenologische, sobald der Versuch gemacht wird, den in ihm verwendeten Begriff der »Gehirnfunction« näher zu analysiren, nothwendig auf den psychologischen zurück, der zugleich die ursprünglichste Form des psychophysischen Materialismus ist, und der die Empfindung als das psychische Elementarphänomen, jeden zusammengesetzten Bewusstseinsvorgang aber als ein aus physiologischen Bedingungen abzuleitendes Summationsphänomen ansieht. Diese letzte Form ist dann nothwendig von den zwei Fragen abhängig: 1) sind die zusammengesetzten geistigen Vorgänge wirklich als bloße Summen von Empfindungen zu begreifen? und 2) bieten die physiologischen Gehirnvorgänge jetzt oder voraussichtlich in der Zukunft ausreichende Hülfsmittel für die Interpretation des Zusammenhangs der geistigen Vorgänge? Von diesen beiden Fragen wird aber die erste durch die Psychologie, die zweite durch die Physiologie mit nein beantwortet. Denn die psychologische Analyse zeigt unzweifelhaft, dass die psychischen Vorgänge, z. B. eine Vorstellungsbildung, ein

Affect, ein Willensvorgang, nicht bloße Summen von Empfindungen, sondern Processe sind, die auf eigenartigen, nach bestimmten psychischen Gesetzen sich bildenden Verbindungen von Empfindungs- und Gefühlselementen beruhen. Anderseits bestätigt die physiologische Analyse der Nervenprocesse das allgemeine Princip der Naturforschung, dass aus physischen Vorgängen immer nur andere physische Vorgänge abgeleitet werden können. Aus mechanischen Vorgängen können andere mechanische Vorgänge, aus bestimmten physischen Energien andere Energien nach den für diese gültigen Aequivalenzgesetzen abgeleitet werden. Ob man daher die physiologischen Vorgänge in letzter Instanz als mechanische zu deuten oder aus den Energiegesetzen zu erklären sucht, immer erscheinen sie eingeschlossen in den Kreis der physischen Vorgänge, aus dem keine directe Causalverbindung auf das geistige Gebiet hinüberführt. So wird dem psychophysischen Materialismus von den zwei Seiten her, die er, wie sein Name ausdrückt, in sich vereinigen möchte, von der Psychologie wie von der Physik und Physiologie aus, der Boden entzogen. Dieser hält nur so lange einigermaßen Stand, als die psychologischen und die physiologischen Begriffe hinreichend unbestimmt bleiben, weshalb denn auch die vage Vorstellung functioneller Beziehungen ohne nähere Nachweisung des Wie der Abhängigkeit hier eine so große Rolle spielt. Hierdurch kommt aber der psychophysische Materialismus schließlich ebenfalls auf jenes »Asylum ignorantiae« hinaus, dessen sich dereinst der mechanische bedient hatte.

**Litteratur.** Hobbes, De corpore, Op. philos. ed. Malesworth, I. Leviathan, ibid. III. John Toland, Pantheisticon. 1710 (anonym). Lamettrie, Histoire naturelle de l'âme. 1745. L'homme machine. 1748. Diderot, Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754. Entretien entre d'Alembert et Diderot. Rêve de d'Alembert. 1769. Mirabaud (pseudon.

für Holbach), Système de la nature. 1770. Phrenologischer Materialismus: Gall, Sur les fonctions du cerveau etc. 1822—25. Deutsch im Auszug 1829. (Frühere Schriften Galls von 1809 an.) Zur Kritik der neueren Umgestaltungen desselben und des psychophys. Materialismus in der Psychologie der Gegenwart vgl. Wundt, Zur Frage der Localisation der Großhirnfunctionen, Philos. Stud. Bd. 6. Ueber psychische Causalität, ebend. Bd. 10. Ueber die Definition der Psychologie, ebend. Bd. 12.

## B. Der Idealismus.

### § 41. Objectiver Idealismus.

1. Mit dem Namen des Idealismus belegen wir jede Weltanschauung, welche den geistigen Inhalt des Lebens für den hauptsächlich oder allein werthvollen erklärt und demgemäß annimmt, dass die Substanz der Dinge in einem geistigen Sein bestehe. Hiernach sind es vorwiegend praktische Motive, von denen der Idealismus in seinen Voraussetzungen geleitet wird. Damit hängt zusammen, dass bei ihm der Begriff des Werthes von vornherein eine maßgebende Rolle spielt. Während der Materialismus und zumeist auch der Realismus vor allem darauf ausgehen die Welt zu begreifen, will der Idealismus die einzelnen Weltinhalte zugleich nach den auf ethische Bedürfnisse gegründeten Werthurtheilen ordnen, und insgemein wirken daher diese Werthurtheile schon bei der Lösung der Erkenntnissprobleme mit. Im Hinblick auf diese Motive, welche die ursprüngliche Entstehung der verschiedenen metaphysischen Richtungen bestimmt haben, lässt sich daher das Verhältniss derselben auch dahin feststellen, dass bei dem Materialismus das Erkenntnissbedürfniss, bei dem Idealismus das ethische Interesse dominirt, worauf dann der Realismus beide mit einander ins Gleichgewicht zu bringen sucht. Hiermit verbindet sich aber außerdem eine Verschiebung der theoretischen Interessen selbst. Steht beim Materialismus die Anschauung der

Außenwelt im Vordergrund der Reflexion, so sind für den Idealismus der Mensch, sein Leben, sein Ursprung, seine Schicksale und Hoffnungen die Ausgangspunkte der Problemstellungen; und auch hier sucht wieder der Realismus beide Reihen von Fragen gleichmäßig zu beachten. Dieses Verhältniss spiegelt sich in der Aufeinanderfolge der Systeme bei ihrer ersten Entwicklung innerhalb der antiken Philosophie, wo in der ältesten naiv materialistischen Kosmologie das Streben nach einer allgemeinen Naturerklärung vorwaltet, worauf dann das erste ausgeprägt idealistische System, das platonische, die anthropologischen und ethischen Probleme bevorzugt, bis endlich in der realistischen Denkweise des Aristoteles beide Aufgaben eine eingehende Berücksichtigung finden.

2. Auch der Idealismus bereitet sich jedoch schon im vorwissenschaftlichen und vor allem im mythologischen Denken vor. Denn alle ursprüngliche Mythologie ist theils primitive Welterklärung, theils ethisch-religiöse Weltanschauung. Findet der erste dieser Bestandtheile seinen Ausdruck hauptsächlich in dem Naturmythus, so tritt der zweite in den Schicksals- und Schutzgöttern hervor, die das Leben des Menschen als Verkörperungen seiner Freuden und Schmerzen, seiner Hoffnungen und Befürchtungen umgeben. Wenn beide Bestandtheile zumeist sich auf das innigste verbinden, so zeigt das freilich schon auf dieser mythologischen Vorstufe, dass die Motive der verschiedenen Weltanschauungen vielfach so sehr zusammenfließen, dass sie höchstens nach gewissen vorwaltenden Triebfedern zu sondern sind. Immerhin sind gerade in Griechenland bereits innerhalb der mythologischen Denkweisen diese Richtungen frühe einander gegenübergetreten, indem neben jenem Naturmythus der Volksreligion, wie ihn uns die homerische Götterwelt zeigt, die Mysterienculte als eine wesentlich anders geartete Form religiöser Ideen

einhergingen. Spricht sich in den homerischen Göttern eine Freude am Dasein aus, die das Hauptinteresse des Menschen der Sinnenwelt und der Verknüpfung ihrer Erscheinungen zukehrt, so sind die dionysischen und orphischen Mysterien ganz und gar auf eine Welt jenseits des irdischen Lebens gerichtet, und in der zwischen leidenschaftlicher Aufregung und tiefer Entmuthigung wechselnden Form ihrer Culte finden das Hoffen und Bangen des eigenen Gemüths, das der Mensch in jene jenseitige Welt projicirt, ihren sprechenden Ausdruck. Beide Richtungen des mythologischen Denkens setzen sich aber in die früheste Philosophie fort. Schon die Alten sahen daher in den kosmologischen Speculationen der jonischen Physiker Weiterbildungen jener kosmogonischen Mythen, in denen die Gestalten des Naturmythus mit den Problemen der Weltentstehung in Beziehung gebracht waren. Anderseits bildete die Schule der Pythagoreer einen Bund, dessen religiöse Bestrebungen mit denen der orphischen Culte eng zusammenhingen, und dessen Speculationen von Anfang an den Fragen nach dem Fortleben und den Schicksalen der Seele nach dem Tode zugewandt waren. Beide Richtungen beginnen sich in ihrer ethischen Tendenz zu nähern, indem sich auch die kosmologische Speculation gegen den Naturmythus mit seinen anthropomorphischen Göttervorstellungen kehrt, wie das vor allem in der Schule der Eleaten hervortritt. Mit dieser Bekämpfung der Volksmythologie verbindet sich dann bei ihnen wie bei Heraklit das Streben, dem Fluss der Erscheinungen einen das Wesen der Dinge ausdrückenden Begriff gegenüberstellen. Je mehr diese Begriffe des beharrenden Seins und des unablässigen Werdens in ihrer spröden Abgeschlossenheit dem Versuch widerstrebten, sie zu der Erscheinungswelt in Beziehung zu setzen, um so mehr musste aber hier ein Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Begriff sich aufdrängen, der dem Gegensatz zwischen der

Sinnenwelt und jener übersinnlichen Welt der menschlichen Wünsche und Hoffnungen, wie sie der Unsterblichkeitslehre der Pythagoreer zu Grunde lag, verwandt erschien. Damit waren von diesen zwei Seiten her schon innerhalb der kosmologischen Periode der griechischen Philosophie die Vorbereitungen zur Abkehr von dem primitiven Materialismus der ältesten Speculation gegeben. Dazu trat dann noch als letztes entscheidendes Moment die durch die Sophistik angebahnte und in Sokrates sich endgültig vollziehende Revolution des Denkens, die den Menschen in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses stellte und, indem sie in der Selbsterkenntniss die wichtigste Aufgabe des menschlichen Lebens erblickte, damit zugleich den Werth des Menschen in sein geistiges Sein verlegte. Diese drei Grundlagen, die pythagoreische Lehre von einer jenseitigen Welt, die Ueberzeugung von einem dem Sinnenschein entrückten begrifflichen Wesen der Dinge, und endlich die sokratische Lehre von dem absoluten Werth der geistigen Lebensinhalte, sie sind es daher, aus denen sich die erste folgenreiche Gestaltung der idealistischen Denkweise, der platonische Idealismus, entwickelt hat.

3. Die nähere Ausbildung dieses Idealismus ist nun aber außerdem durch zwei Gegensätze wesentlich bestimmt: durch den Gegensatz zum Skepticismus und Sensualismus der Sophisten einerseits, und zum Materialismus der vorangegangenen Naturphilosophie anderseits. Gegen den Skepticismus und Sensualismus betont Plato die Allgemeingültigkeit und die begriffliche Natur aller wahren Erkenntniss. Gegen den Materialismus hebt er als den wesentlichen Inhalt des Wissens das geistige Sein hervor, das sich in der sinnlichen Welt nur in unvollkommenen Erscheinungsformen spiegle. Die Beweisführung, auf die sich so gegenüber diesen nach verschiedenen Richtungen abweichenden

Denkweisen der platonische Idealismus stützt, zerlegt sich im wesentlichen in die drei folgenden Beweisgründe:

1) Subjectiv fordert die Existenz der Meinung die des Wissens als ihr nothwendiges Correlat, das Wissen aber setzt eine objective Wahrheit als seinen Inhalt voraus. Nun ist die veränderliche Sinnenwelt das Object der Meinung. Also muss das Object des Wissens eine unveränderliche, übersinnliche Welt sein, die Ideenwelt.

2) Die Existenz der Begriffe in unserem Geiste beweist ebenso das Dasein ihnen adäquater Gegenstände, wie die sinnliche Wahrnehmung auf sinnliche Gegenstände außer uns hinweist. Wie aber die sinnliche Wahrnehmung veränderlich ist, weil ihre Objecte veränderlich sind, so müssen umgekehrt die Begriffsobjecte, die Ideen, unveränderlich sein, weil die Begriffe, indem sie das einer Reihe veränderlicher Wahrnehmungen Gemeinsame enthalten, constant sind; und wie wir in dem Begriff das Wesen des Gegenstandes erfassen, so muss die Idee objectiv das Wesen des Dinges enthalten. Demnach verhalten sich Begriff und sinnliche Wahrnehmung genau ebenso zu einander wie Sein und Schein.

3) Alles menschliche Handeln steht unter der Voraussetzung und Forderung eines höchsten Gutes. Dieses höchste Gut ist aber in der sinnlichen Welt nur in entfernten Annäherungen zu erreichen. Wirklich erreichbar kann es daher nur in einer übersinnlichen Welt sein; und da es, den veränderlichen Gütern der Sinnenwelt gegenüber, wiederum nur als ein einziges, unveränderliches gedacht werden kann, so ist es gleichfalls ein dauernder Begriff, der auf eine unveränderliche, ewige Idee als ein Object hinweist. Wie der Begriff des Guten der vollkommenste der Begriffe, so muss also die Idee des Guten die höchste der Ideen und demnach, als das höchste Object der übersinnlichen Welt, mit der Idee der Gottheit eins sein.

Kehrt sich die erste dieser drei Folgerungen gegen die Sophisten mit ihrer Lehre, dass nur eine Meinung, kein Wissen existire, die zweite gegen die materialistischen Naturphilosophen, denen die sinnlichen Eigenschaften der Dinge für deren wahres Wesen galten, weil sie, wie der Dialog Sophistes sich ausdrückt, »alles greifen zu können« glaubten, so ist die dritte gegen die Skeptiker und Materialisten zugleich gerichtet, da diese in der Behauptung der Unerweisbarkeit einer übersinnlichen Welt und in dem Grundsatz, alle Güter des Menschen gehörten der sinnlichen Welt an, übereinstimmten.

4. Das Ergebniss dieser drei Folgerungen und Forderungen ist ein objectiver Idealismus. Die Ideen Platos sind geistige Objecte und zugleich Urbilder der wirklichen Dinge. Nach der Analogie von Wissen und Meinung, Begriff und Sinneswahrnehmung wird daher auch das Verhältniss der übersinnlichen Ideenwelt zur Sinnenwelt gedacht; und die Begriffsbildung verhält sich zu den Ideen als den Begriffsobjecten, wie die Sinneswahrnehmung zu den Sinnesobjecten. Die Ideen erfahren bei ihrem Uebergang in die Sinnendinge eine Trübung, die diese letzteren gerade so zu unvollkommenen Abbildern der Ideen selbst macht, wie die Sinneswahrnehmungen unvollkommene und veränderliche Ausprägungen der Begriffe sind. Als Objecte aber wirken die Ideen nicht anders auf das Begriffsvermögen, wie die Sinnesobjecte auf die sinnliche Anschauung. Nur besteht hier der Unterschied, dass die Sinnesobjecte unmittelbar auf die Anschauung einwirken, während der Verstand erst durch das Denken geweckt werden muss. Darum ist für Plato die Begriffsbildung ein Process, der durch das Denken vermittelt, durch die intelligible Anschauung der Begriffsobjecte aber ursprünglich eingeleitet wird; und die Sinneswahrnehmung gewinnt in diesen in einander greifenden Processen die Bedeutung einer ersten auslösenden Ursache, die das Denken

veranlasst, sich allmählich auf jene erste intelligible Anschauung zurückzubesinnen. So ist der Process der Erkenntniss zwischen sinnlicher und intelligibler Anschauung eingeschlossen, zwischen denen beiden das dialektische Denken vermittelt. In dieser Vermittelung spiegelt sich zugleich das Verhältniss zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt, zwischen denen der Mensch mitten inne steht; und aus dieser Stellung ergibt sich dann von selbst die Natur der menschlichen Seele, die, als das Princip des Lebens, eben darum auch jene geistige Thätigkeit in sich schließt, die von der sinnlichen zur intelligibeln Anschauung hinüberführt, darum aber auch ursprünglich selbst der übersinnlichen Welt angehören muss, aus der die intelligible Anschauung der Ideen stammt. Danach muss die Seele ewig sein wie die Ideen. Ihre Präexistenz ist eine theoretische, ihre Postexistenz nach dem Vergehen des sinnlichen Daseins eine praktische Forderung. Denn wie theoretisch die Entstehung der Begriffe die Wiedererinnerung der Seele an die Ideen voraussetzt, so muss praktisch das höchste Gut, nach welchem die Seele vermöge des in sie gelegten Begriffs desselben unablässig strebt, auch für sie erreichbar sein. Da es aber in der Sinnenwelt unerreichbar ist, so fordert es eine Postexistenz, in der die Seele seines unmittelbaren Besitzes theilhaftig wird.

5. Aus dieser Stellung der Seele als eines Mittelwesens zwischen Sinnenwelt und Ideenwelt ergeben sich zugleich die Richtungen, in denen sich die Lösungen der drei Hauptprobleme der Philosophie, des kosmologischen, psychologischen und ethischen, bewegen. Von ihnen ist das kosmologische am spätesten zur Ausführung gelangt, da nach dem ganzen Standpunkt dieses Idealismus die psychologisch-ethischen Fragen im Vordergrund des Interesses stehen; und die Beantwortung der kosmologischen Fragen bewegt sich überdies so sehr in dichterisch mythologischen Formen, dass nur für

die allgemeinsten Umrisse dieser Welterklärung der Zusammenhang mit den Grundgedanken der Ideenlehre erkennbar bleibt. Dahin gehört vor allem die Vorstellung, dass, analog wie im Menschen die Seele den Zusammenhang mit der Ideenwelt herstellt, so in der Welt überhaupt die Weltseele die Theilnahme der Ideen an den Sinnendingen bewirkt, eine Vorstellung, die mythologisirend in der Weise durchgeführt wird, dass der Weltschöpfer, der Demiurgos, der wiederum als ein Zwischenwesen zwischen Gott und Welt gedacht ist, nach den Ideen als Vorbildern die Sinnendinge formt. Zur Veranschaulichung dieser nachbildenden Thätigkeit bedient sich aber Plato eines Gedankens, der dem Gebiet der mathematischen Begriffsbildung entnommen ist, und der ihn hier zu einer Anlehnung an die pythagoreische Kosmologie veranlasst. Hatten sich die alten Pythagoreer die Zahlen, aus denen sie alle Dinge bestehen ließen, räumlich in der Form der regelmäßigen geometrischen Gebilde gedacht, so entwickelte die platonische Philosophie in Folge jener Anwendung des begrifflichen Denkens, dem die Ideenlehre entstammt, aus diesen anschaulichen Zahlvorstellungen die abstracten Zahlbegriffe, die nun im Hinblick auf die platonischen Ideen die »idealen Zahlen« genannt wurden. Als solche spielen sie auch in der späteren, unter dem Einfluss des Platonismus stehenden pythagoreischen Schule eine Rolle. Den kosmogonischen Mythus, den Plato im Timäus erzählt, werden wir daher nach seinem philosophischen Gedankengehalt so interpretiren können, dass die Weltbildung hier als ein Vorgang betrachtet wird, bei dem nach reinen, abstracten, d. h. sinnlich unanschaulichen Begriffen räumliche Formen gebildet werden, die sinnlich anschaulich sind, dabei aber doch auch Abbilder der Begriffe darstellen. In diesem Verhältniss der idealen Zahlen oder der abstracten Zahlbegriffe zu den realen Zahlen, den regelmäßigen Raumformen, mochte dann Plato zugleich das deutlichste

Beispiel für seine Auffassung des Verhältnisses zwischen den Ideen und den Sinnendingen überhaupt sehen.

Eine wesentlich andere Aufgabe ergab sich dem Philosophen bei dem psychologischen und im Anschlusse daran bei dem ethischen Problem. Hier musste er von der Stufenfolge der seelischen Kräfte Rechenschaft ablegen, in denen sich die Wirksamkeit der Ideen im menschlichen Bewusstsein allmählich vollendet. Aus dieser allgemeinen Forderung in Verbindung mit der unmittelbaren psychologischen Beobachtung ergaben sich ihm die Theile der Seele. Aus der Betrachtung dieser seelischen Kräfte unter dem Gesichtspunkt einer für sie zu fordernden idealen Vollkommenheit entstanden seine Tugendbegriffe. Endlich die Uebertragung aller dieser dem individuellen menschlichen Dasein entnommenen Begriffsbildungen auf den Menschen im Großen, den Staat, führte ihn zu der Forderung einer idealen Staatsordnung.

6. Indem das Hauptgewicht der Ideenlehre sichtlich auf diesen praktischen Forderungen ruht, zu denen die theoretische Speculation nur die nothwendige Begründung geben soll, tritt gerade bei dieser ersten Gestaltung des Idealismus die große Bedeutung, welche die Werthbeurtheilung der Güter und das Streben nach einer ethischen Reform des Lebens für die Entstehung dieser Weltanschauung besitzt, augenfällig zu Tage. Theoretisch betrachtet bleibt aber dieser objective Idealismus in einem Dualismus doppelter Art befangen: erstens in dem Dualismus zwischen Ideen und Sinnendingen, wobei doch wegen der noch nicht überwundenen naiven Erkenntnissstufe in der Lehre von der Wiedererinnerung die Ideen vollkommen analog den Sinnendingen gedacht werden; und zweitens in dem Dualismus zwischen Leib und Seele, wobei diese als ein zwischen der Ideen- und Sinnenwelt stehendes Mittelwesen betrachtet wird, dem

gleichwohl ein von dieser Sinnenwelt unabhängiges Dasein zukommen soll, so dass es hier unter Bedingungen vorausgesetzt wird, unter denen es eigentlich der Bedeutung eines Mittelwesens verlustig gehen muss, ein Bedenken, durch welches auch der auf jene Prä- und Postexistenz gegründete Unsterblichkeitsgedanke wieder zweifelhaft wird.

Diese Schwächen des platonischen Idealismus hat schon Aristoteles zum Theil erkannt. In dem Streben, sie zu überwinden und den Forderungen der empirischen Wirklichkeit besser zu genügen, ist er zur ersten bedeutenden Gestaltung der realistischen Denkweise gelangt, in der aber aus der Gedankenwelt seines Vorgängers namentlich noch zwei idealistische Elemente erhalten blieben: das eine in der transcendenten Gottesidee, das andere in dem Begriff der thätigen Vernunft. Beide Elemente sind idealistisch, weil in ihnen auf den Begriff der reinen, stofflosen Form zurückgegangen wird, die metaphysisch wesentlich mit der platonischen Idee zusammenfällt. Aber durch die erkenntnisstheoretische Begründung, die beiden Ideen gegeben wird, rücken doch auch sie in eine realistische Beleuchtung. Denn es ist weder ein Act der Wiedererinnerung noch ein unmittelbarer dialektischer Process des Denkens, der jene beiden reinen Formbegriffe zur Erkenntniss bringt, sondern im Grunde sind sie nur die letzten Glieder, die sich an eine mitten im Sinnlichen und Empirischen beginnende Entwicklung anschließen. Wie der Verlauf der kosmischen Bewegungen einen ersten Beweger fordert, der nicht mehr aus einer weiteren Bewegung hervorgeht, so fordern die von der sinnlichen Wahrnehmung zum reinen Denken sich erhebenden seelischen Vorgänge eine Geistesthätigkeit, die sich nicht, wie die andern, aus passivem Erleiden und activer Wirksamkeit zusammensetzt, sondern reine Thätigkeit ist, woraus dann wieder gefolgert wird, dass eben diese reine Thätigkeit das unvermischte

Wesen des Geistes überhaupt sei. In beiden Fällen, beim Gottes- wie beim reinen Vernunftbegriff, fordert so die reale Entwicklung eine ideale Ergänzung. Die ganze Denkweise ist daher keine idealistische mehr. Bei jener idealen Ergänzung selbst spielen aber wiederum praktische Motive eine maßgebende Rolle. Sie bestehen einerseits in der Forderung eines reinen monotheistischen Gottesbegriffs, anderseits in dem Wunsche, dem Unsterblichkeitsgedanken eine philosophische Grundlage zu geben. Wie der eigentliche Idealismus wesentlich ethischen, nicht theoretischen Ursprungs ist, so entspringen daher diese idealistischen Zusätze des realistischen Systems aus der Geltendmachung ethischer Bedürfnisse; und dies wiederholt sich auch in den folgenden, in ihren kosmologischen Speculationen zum Theil auf den primitiven Materialismus der älteren Naturphilosophie zurückgreifenden Systemen der Stoa und des Neuplatonismus.

7. Aehnlich diesen letzten Systemen der griechischen Philosophie berührt sich sodann die christliche Weltanschauung von Anfang an nach ihrer ethischen Seite mit dem platonischen Idealismus. Da aber das Christenthum zunächst keine Metaphysik im philosophischen Sinne, sondern ein Glaubenssystem ist, so ist hier die innere Uebereinstimmung der Begriffe überhaupt nicht von maßgebender Bedeutung, und das Nebeneinander idealistischer und materialistischer Anschauungen ist eine für den Glauben selbst um so weniger anstößige Erscheinung, je mehr dieser ausdrücklich auf die Durchdringung der Glaubensinhalte mit begrifflicher Erkenntniss verzichtet. In Folge der die Glaubensüberzeugungen beherrschenden Gemüthsbedürfnisse, die sich bald in unbewusstem bald in absichtlichem Gegensatze gegen die Verstandeserkenntniss geltend machen, vollzieht sich aber innerhalb des christlichen Gedankensystems eine Verinnerlichung der Anschauungen, die auf die spätere

Entwicklung des Idealismus weitreichende Folgen ausübt. Auch die christliche Erkenntnisslehre und Kosmologie will vor allem dem religiösen Bedürfniss genügen. So wird in ihr die Erkenntnisslehre zur Glaubenslehre, die Kosmologie zur Erlösungslehre: nicht der Weise, wie in der antiken Philosophie, sondern der Gläubige ist im Besitz der Wahrheit; nicht die Frage nach dem Ursprung der sinnlichen Welt, sondern die nach der Erlangung der Güter der übersinnlichen Welt steht im Vordergrund des Interesses.

Diese Aenderung der Lebensauffassung tritt bei demjenigen Denker der patristischen Zeit am deutlichsten hervor, dessen Weltanschauung sich wieder am meisten einem in sich geschlossenen idealistischen Systeme nähert, bei Augustinus. Die wesentlichen Veränderungen dieses christlichen Idealismus gegenüber dem ihm nahe verwandten und seine Entstehung beeinflussenden Platonismus gehen aber, entsprechend dieser Veränderung des allgemeinen Standpunktes, hauptsächlich nach drei Richtungen:

1) Die Ideen bilden nicht mehr eine der Idee des Guten, der Gottesidee, untergeordnete Hierarchie selbständiger Wesenheiten, sondern sie werden zu Gedanken Gottes, die im Geiste Gottes der Schöpfung vorausgehen, ähnlich wie sie im menschlichen Geiste auf Grund der Einwirkung der geschaffenen Dinge als Begriffe sich abbilden. Damit sind die ursprünglichen Ideen selbst zu Begriffen geworden. Ihre Bildung im menschlichen Geiste ist ein Nachdenken der Gedanken Gottes, nicht ein der Sinnesanschauung analoger Vorgang. Ebenso ist die Schöpfung nicht aus einer Mischung der Ideen mit dem sinnlichen Stoff, sondern sie ist in allen ihren Theilen, nach Form wie Stoff, aus dem Wort, aus dem Gedanken Gottes hervorgegangen. Eben darum ist sie nicht, wie noch in dem platonischen Schöpfungsmythus, Ordnung einer chaotischen Materie, sondern Schöpfung aus nichts.

In Gott ging der Gedanke dem sinnlichen Ding voraus, wie er in unserem Erkennen diesem nachfolgt.

2) Jene Mittelwesen zwischen Gott und Welt, die der Neuplatonismus zwischen das reine Sein der Ideen und die Sinnenwelt eingefügt hatte, finden auch in der christlichen Weltanschauung ihre Stelle; denn sie kommen hier dem Erlösungsbedürfniss des gläubigen Gemüths entgegen. Aber darum verwandeln sie sich nun aus kosmischen Potenzen in geistige und sittliche Mächte. So werden sie und wird vor allem dasjenige Mittelwesen, in dem sich jener Erlösungsgedanke concentrirt, der Logos, ein persönliches, menschliches Wesen; sein Erlösungswerk wird eine persönliche, freie That, ebenso wie die menschliche Schuld, der Sündenfall, auf einer freien That beruht. Damit wird auch die platonische Vorstellung beseitigt, dass das Uebel aus der Vermengung der an sich reinen Ideen mit der Materie stamme, also ein ursprünglicher Bestandtheil der Schöpfung sei. Nach der christlichen Anschauung ist vielmehr die Schöpfung rein aus Gottes Hand hervorgegangen. Das Uebel ist kein kosmischer, also nothwendiger Process, sondern eine aus der Auflehnung des freien menschlichen gegen den göttlichen Willen hervorgegangene geschichtliche Katastrophe, die eben deshalb am Ende der Geschichte wieder zur Reinheit des ursprünglichen Schöpfungsgedankens zurückführen wird.

3) Nachdem alle schöpferische Kraft, auch die den Stoff an seine Form bindende, in die Gottheit verlegt ist, hört die Seele auf, ein Mittelwesen zwischen den Ideen und der Materie zu sein. Sie wird selbst zu einem Gedanken Gottes und ordnet sich so den übrigen durch die Schöpfung gewordenen Dingen ein. Sie wird damit zu einer Substanz, die als solche unvergänglich ist, wie alle von Gott geschaffenen Substanzen. Hierdurch schwindet die an die platonische Vorstellungsweise gebundene Präexistenzlehre, wogegen die bei

Plato nur auf ethische Forderungen hin und nach Analogie mit der Präexistenz angenommene zukünftige Unsterblichkeit in dem neu gebildeten Begriff der geistigen Substanz eine selbständige metaphysische Begründung gewinnt.

8. In der Scholastik hat dieser aus der Wechselwirkung christlicher Glaubensüberzeugungen und antiker, namentlich platonischer Philosophie hervorgegangene christliche Idealismus, der in dem augustinischen System seinen Höhepunkt erreicht hatte, wesentliche Veränderungen nicht erfahren. Wohl aber ist ihm in der späteren Scholastik unter dem Einfluss der zunehmenden weltlichen Interessen und der diesen entgegenkommenden aristotelischen Philosophie ein stark realistisches Gepräge gegeben worden, so dass in Folge dessen gerade die classische Scholastik des 13. Jahrhunderts ein in sich zwiespältiges metaphysisches Gedankensystem bildet. Die idealistische Krönung der älteren christlichen Gedankenwelt hat sie beibehalten; aber sie hat dieselbe auf einen realistischen Unterbau gestellt, der sie zu tragen nicht mehr fähig ist. In dem einflussreichsten System der Scholastik, in dem des Thomas von Aquino, ist diese realistische Umformung der christlichen Ideen vor allem in drei Punkten zu erkennen: in der Hinneigung zu einer im ganzen empiristischen Erkenntnisslehre, in der Rückkehr zum aristotelischen Seelenbegriff in seiner Bedeutung als Lebensprincip, und in der Ergänzung der religiösen Forderungen der Ethik, der sogenannten theologischen Tugenden, durch eine empirische, den Bedürfnissen des weltlichen Lebens Rechnung tragende Moral. Am schärfsten spricht sich diese Zersetzung des christlichen Idealismus durch den eindringenden Realismus und Empirismus in der Erkenntnisslehre aus, wo nicht, wie in der Psychologie und Ethik, beide Denkweisen combinirt werden können, sondern wo der Erfahrungsstandpunkt nothwendig dazu führt, die übersinnlichen Glaubenslehren, wie Schöpfung,

Trinität, Erlösung, als rein mystische und unbegreifliche aufzufassen, und nur insoweit eine Vermittlung zu versuchen, als man in der Erfahrung wenigstens Hinweise auf die transcendenten Ideen, also z. B. beim kosmologischen Gottesbeweis in der Natur einen Hinweis auf ihren Schöpfer, finden zu können meint. Hierin ist jener völlige Bruch zwischen Glauben und Wissen bereits vorbereitet, wie er schließlich im Nominalismus zur Vereinigung eines philosophischen Sensualismus und selbst Materialismus mit religiösem Mysticismus geführt hat.

9. Im vollen Gegensatze zu diesem Realismus und Empirismus der Spätscholastik entwickelte sich nun im Anfang der Renaissancephilosophie ein auf Plato zurückgehender hochfliegender Idealismus, der freilich, wie das seine Vermengung mit neuplatonischen Vorstellungen und der dichterisch phantastische Zug seiner Gedanken mit sich brachte, allzu sehr auf der Grenze zwischen mythologisirender Dichtung und wirklicher Philosophie stand, um zu einer bleibenden Neugestaltung des idealistischen Systems gelangen zu können. So schwanken die Gedanken eines Paracelsus und Giordano Bruno zwischen Idealismus und Materialismus, gerade so wie zwischen Individualismus und Universalismus, Theismus und Pantheismus. Die Zeit ist sich eben der Gegensätze dieser Weltanschauungen noch nicht deutlich bewusst geworden, und sie überlässt sich mehr den augenblicklichen Gefühlsmotiven als einer planmäßigen Gedankenführung. (Vgl. oben S. 185.) Nur in einem Punkte scheiden sich diese neuen Richtungen, soweit sie vorwiegend dem Idealismus zuneigen, von dem älteren christlichen und sogar von dem ursprünglichen platonischen Idealismus: das ist das durchaus im Vordergrund stehende naturphilosophische Interesse. Dies ist zugleich der Punkt, wo sich der Idealismus der Renaissancezeit mit der neu erstehenden Naturwissenschaft berührt.

10. Unter dem wachsenden Einfluss dieser naturwissen-

schaftlichen Bewegung gewinnen nun aber in der Philosophie des für die Ausbildung der neueren Gedankenrichtungen vor allem maßgebenden 17. Jahrhunderts realistische Strömungen das Uebergewicht. Unter ihnen ist die cartesianische Philosophie ebenso bedeutsam für die kommende Entwicklung des Idealismus wie für die des Materialismus. Wenn sich die materialistischen Systeme des 18. Jahrhunderts nicht ganz mit Unrecht auf die cartesianische Naturphilosophie berufen konnten, die ihnen durch ihre consequente Durchführung der mechanischen Weltanschauung Vorschub geleistet hatte, so ist nicht minder der Dualismus Descartes' durch seine metaphysischen Grundgedanken und durch seine Psychologie der Ausgangspunkt des neueren Idealismus geworden. Vor allem sind es zwei Anschauungen, denen in dieser Beziehung eine epochemachende Bedeutung zukommt. Die eine besteht in dem von Descartes aufgenommenen und weitergebildeten Seelenbegriff der älteren christlichen Philosophie. Indem er noch bestimmter als diese die Seele als Substanz auffasst und sie durch ihre Gegenüberstellung gegen die materielle Substanz schärfer zu definiren sucht, wird er der Urheber jenes modernen Seelenbegriffs, nach welchem die Seele ein einheitliches und untheilbares Wesen ist, dessen Grundeigenschaft in der Thätigkeit des Denkens besteht, einer Thätigkeit, die in ihrem Wesen mit dem Wollen zusammenfällt, so dass diese Activität des Denkens zugleich den vollkommenen Gegensatz bildet zur rein passiven Materie. Ebenso ist auf der andern Seite die letztere durch ihre continuirliche, ins Unendliche sich erstreckende Ausdehnung von der unausgedehnten, punctuell zu denkenden Seele unterschieden. Die andere für den kommenden Idealismus folgenreiche Auffassung Descartes' besteht in seiner Ideenlehre, zwischen der und der platonischen die augustinische die reine Mitte bildet. Sind bei Augustin die Ideen Gedanken Gottes, die sich in der

Schöpfung verwirklichen, und die von dem menschlichen Intellect aus Anlass der Einwirkungen der Erfahrung nachgedacht werden, so gibt Descartes unter dem sichtlichen Einfluss der ontologischen Speculationen der Frühscholastik unter allen Ideen denen eine bevorzugte Stellung, die nicht bloß Gedanken Gottes und als solche in der Schöpfung verwirklicht sind, sondern auch in dem menschlichen Geiste als ein demselben ursprünglich eingepflanzter Besitz leben und daher als nothwendige von ihm begriffen werden. Dies sind die intuitiv erfassten Ideen des eigenen Selbst, der mathematischen Eigenschaften der Körper, und die Idee Gottes. Sie finden sämmtlich wieder in dieser dritten, in der Gottesidee, die Bewährung ihrer Realität, weil die Idee des unendlichen Wesens nicht von dem menschlichen Geiste erzeugt, sondern diesem nur von Gott selbst mitgetheilt sein kann, während zugleich die absolute Wahrhaftigkeit Gottes die Wahrheit auch jener andern Ideen verbürgt, die wir gleich ihr vollkommen klar und deutlich erkennen. Demnach sind diese Ideen dem menschlichen mit dem göttlichen Geiste vor aller Einwirkung der Erfahrung gemein. Eben darum aber sind allein sie unzweifelhaft wahr, während die aus der Erfahrung stammenden sinnlichen Vorstellungen durch den Sinnenschein getrübt werden. So kehrt bei Descartes der platonische Gegensatz zwischen der Welt des Seins und der Erscheinungswelt wieder. Aber unter dem Zusammenfluss der Einwirkungen, die auf ihn die neuere mechanische Naturwissenschaft, der in der älteren christlichen Philosophie vorbereitete Seelenbegriff und der ontologische Gottesbeweis ausüben, gewinnt dieser Gegensatz einen andern Inhalt: er bezieht sich nicht mehr auf eine objectiv vorausgesetzte ideale Welt und die Sinnenwelt, sondern auf die verschiedenen subjectiven Vorstellungsweisen, die innerhalb des menschlichen Erkennens von der wirklichen Welt vorhanden sind. Diese wirkliche Welt selbst ist nur eine

einzige. Sie spiegelt sich in ihrem wahren Sein und in ihrer Abhängigkeit von Gott in den klaren Ideen, die wir in uns tragen, während der Sinnenschein bloß eine inadäquate Erkenntnissweise der nämlichen Welt ist. Hatte die Unvollkommenheit der platonischen Sinnenwelt in der Gebundenheit der Ideen an die Materie ihre Ursache, so entspringt jetzt der trügerische Schein der Erscheinungswelt aus der Gebundenheit der Seele an den Körper. So weisen auch diese Gegensätze von Sein und Erscheinung, von apriorischer und empirischer Erkenntniss, die von da an in der Entwicklung des neueren Idealismus eine wichtige Rolle spielen, auf die Veränderungen zurück, die die Begriffe der Materie wie der Seele allmählich in der christlichen Speculation gewonnen, und die bei Descartes zur Umwandlung beider in Substanzen von begrifflich disparaten Eigenschaften geführt haben.

11. Aus dieser Quelle sind dann in der folgenden Philosophie zwei Strömungen idealistischer Metaphysik hervorgegangen, die in ihren Nachwirkungen zum Theil bis zum heutigen Tage fortdauern, zum ersten Mal aber zu Anfang des 18. Jahrhunderts in scharf ausgeprägten Weltanschauungen einander gegenübertraten. Die erste erzeugte auf der Grundlage des neuen Seelenbegriffs und in Anlehnung an die Lehre von den beiden Erkenntnissweisen einen objectiven Idealismus in neuer, von dem platonischen wesentlich abweichender Form in der Leibniz'schen Monadologie. Die zweite brachte einen der neueren Philosophie specifisch eigenthümlichen subjectiven Idealismus hervor, der zunächst in Berkeleys Philosophie seinen Ausdruck fand.

Unter ihnen ergibt sich das von Leibniz ausgeführte System des objectiven Idealismus als eine nothwendige Consequenz des modernen, substantiellen Seelenbegriffs, sobald man auf diesen die Grundanschauung des Idealismus anwendet, dass der geistige Inhalt der Dinge das wirkliche Sein derselben sei.

Unter dieser Voraussetzung fordert zunächst die uns in der unmittelbaren subjectiven Erfahrung gegebene individuelle Seele eine Vielheit ihr analoger seelenartiger Wesen. Indem aber außerdem die Naturerscheinungen auf ein Mannigfaltiges, das aus dem Zusammenfluss einer Menge einzelner Kräftewirkungen entsteht, als ihre substantielle Grundlage hinweisen, wird auch von dieser Außenseite der Dinge her die Annahme einer Vielheit substantieller Einheiten nahegelegt. Wird nun die innere Natur dieser Einheiten, der Monaden, nach dem einzigen Fall, in dem sie uns als unmittelbares inneres Erlebniss gegeben ist, als eine seelische bestimmt, so sind damit zugleich alle weiteren Voraussetzungen des monadologischen Systems gegeben, sobald man auf das einzelne seeliche Wesen den durch die vorangegangene Philosophie geprägten Begriff der Substanz anwendet, und sobald man überall, wo sich zwischen der so festgelegten metaphysischen Auffassung und der Erfahrung Widersprüche einstellen, diese auf den gleichfalls bereits vorbereiteten Gegensatz zwischen Sein und Erscheinung zurückführt. Der Begriff der Substanz fordert Beharrlichkeit und Ewigkeit der Monade. Aus der Beharrlichkeit folgt, dass ihre Zustände, die als psychische in Vorstellungen und Strebungen bestehen, nicht von außen erzeugt werden, sondern auf dem Wege der Selbstentwicklung aus ihrem eigenen inneren Sein entspringen; und aus dieser Selbstentwicklung folgt wieder, dass alle Beziehungen der Monaden auf ihrer ursprünglichen, aus dem Princip der Stetigkeit alles Seins entstehenden inneren Harmonie beruhen, von der die Harmonie zwischen Seele und Körper nur ein besonderer Fall ist. Aus der Ewigkeit der Monade ergibt sich aber nicht bloß ihre Unsterblichkeit, sondern auch ihre Präexistenz: hier führt diese Erneuerung des objectiven Idealismus mit innerer Nothwendigkeit auf die ursprüngliche Form desselben, den Platonismus, zurück. Sie thut es auch darin,

dass sie in ihrer folgerichtigsten Gestaltung Gott nicht als ein ausserweltliches Wesen auffasst, das der Welt selbst vorausgehe, sondern als eine Monade. Wie in der platonischen Ideenwelt die Idee des Guten die herrschende der Ideen, so ist Gott die höchste der Monaden, die Vollendung ihrer unendlichen Stufenreihe. Für die Auffassung der Natur leistet dann in diesem System der Gegensatz der in den einfachen Substanzen bestehenden Welt des Seins und der in unseren Vorstellungen gegebenen Erscheinungswelt seine Dienste. In den Naturerscheinungen enthüllt sich uns nicht das Sein, wie es wirklich ist, sondern wie es uns in den sinnlichen, verworrenen Vorstellungen gegeben wird. Immerhin enthält auch diese von uns nach dem Princip des zureichenden Grundes geordnete Erscheinungswelt einen Hinweis auf die Welt des Seins, da die mechanischen Gesetze, welche die gesammte Natur beherrschen, wie das Gesetz der Gleichheit von Action und Reaction, besonders aber das Gesetz der Erhaltung der Kraft, einen zweckmäßigen Charakter besitzen, Zwecksetzungen aber geistige Ursachen fordern.

12. Hiernach steht unter allen Formen des neueren Idealismus diese, eben weil sie eine objective ist, dem platonischen am nächsten. Nur haben sich, entsprechend der Umwandlung, die der Begriff der Seele und des Geistigen überhaupt zuerst unter der Einwirkung der christlichen, dann der cartesianischen Philosophie erfuhren, die hypostasirten Begriffe, die Ideen Platos, in individuelle denkende Wesen, Monaden umgewandelt. So ist dieses System eine reine Synthese christlicher und ursprünglich platonischer Vorstellungen. Wo beide in einen unausgeglichenen Streit mit einander gerathen, da setzt sich dieser Widerstreit der Gedanken auch in das Leibniz'sche System fort. So vor allem in der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, wo bald, wie in den mehr philosophischen Darstellungen,

die höchste der Monaden der Schlusspunkt im unvergänglichen Reich der Seelen ist, ähnlich der Idee des Guten im Reich der Ideen, bald, wie in den mehr theologisch gehaltenen Ausführungen, die Monaden der Welt Ausstrahlungen der göttlichen Monas sind, ursprüngliche Schöpfungsgedanken im Sinne des augustinischen Systems. Als ein specifisch moderner, unter dem Einfluss des mathematischen Denkens entstandener Zug kommt aber hinzu die Uebertragung der in dem platonischen Idealismus der Sinnlichkeit zugeschriebenen Schranken aus der objectiven Welt in das subjective Erkennen, eine Umwandlung, aus der erst der für die neuere Philosophie entscheidende Gegensatz von Sein und Erscheinung an Stelle des in der antiken, zuerst von den Eleaten zur Geltung gebrachten zwischen Sein und Schein sich entwickelt hat. In der Ausbildung dieses Gegensatzes kommt zugleich dieses System des objectiven Idealismus vollkommen überein mit dem ihm gegenüberstehenden des objectiven Materialismus eines Thomas Hobbes. Beide ergänzen sich, insofern bei Hobbes die transcendente Materie, bei Leibniz die transcendente seelenartige Monas als das wahrhafte Sein betrachtet wird, dem gegenüber dort der unmittelbare Inhalt des geistigen Lebens, hier der gesammte Inhalt unserer Erfahrungen über die Körperwelt zu einer auf verworrenem Vorstellen beruhenden »Erscheinung« wird.

**Litteratur.** Plato, Phädrus, Protagoras, Sophistes, Rep. VI, VII, X, Phädo, Philebus, Timäus. Augustinus, Confessiones, Civitas Dei, Soliloquia, De immortalitate animae. Giordano Bruno, De la causa, principio ed uno. De l'infinito, universo e mondi. 1584. (Uebers. von Kuhlenbeck in Br.'s ges. philos. Werken.) Descartes, Meditationes de prima philosophia. 1641. Leibniz, De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. 1694. Système nouveau de la nature. 1695. La Monadologie. 1714. Principes de la nature et de la grâce. 1714. Essai de Théodicée. 1711. (Letzteres Werk wegen der popularisirenden Tendenz nur mit Vorbehalt zu benutzen.)

## § 42. Subjectiver Idealismus.

1. Hatten auf das Leibniz'sche System neben dem Seelenbegriff der neueren Philosophie mathematische und naturwissenschaftliche Anschauungen einen maßgebenden Einfluss ausgeübt und ihm wesentlich den ihm eigenen objectiven Charakter gegeben, so steht Berkeleys subjectiver Idealismus unter der Herrschaft der Psychologie. Die Seele als die allein wirkliche Substanz ist uns unmittelbar in unserem Bewusstsein gegeben. Genau so wie sich in der inneren Beobachtung die psychischen Erlebnisse darstellen, sind sie wirklich: was wir in unseren Begriffsbildungen zu ihnen hinzufügen oder aus ihnen zu abstrahiren meinen, ist ein täuschender Schein, eine bloße Fiction des Verstandes, die wir uns nie in unserem Bewusstsein vorstellen können, und der daher auch keine objective Wirklichkeit zukommt. So wird der unmittelbar erlebte Inhalt des Bewusstseins für Berkeley zur Wirklichkeit selbst, und das Verhältniss zwischen Sein und Erscheinung erfährt, gegenüber den Standpunkten des objectiven Materialismus wie Idealismus, eine vollständige Umkehrung. Besteht für diese beiden das wirkliche Sein in Begriffen, die sich in unseren subjectiven Vorstellungen in bloße Erscheinungen verwandeln, so besteht für Berkeley allein in diesen Vorstellungen das wirkliche Sein, und die Begriffe sind, da statt ihrer im Bewusstsein immer nur einzelne Vorstellungen existiren, bloße Täuschungen des Verstandes. Diese Bestreitung der Realität der Begriffe richtet sich in erster Linie gegen den Materialismus und seinen Begriff der Materie, da dieser an und für sich einen völlig unvorstellbaren Inhalt hat; sie richtet sich aber auch gegen den objectiven Idealismus, insofern auch er die Erkenntniss des Seins in Begriffe verlegt. In der Bestreitung des Werthes

ler Begriffe ist daher der subjective Idealismus die vollständ-
lige Umkehrung des Platonismus. Eine solche Umkehrung
rotz der Erhaltung des idealistischen Grundgedankens war
ur möglich, nachdem der Seelenbegriff jene Veränderung
rfahren hatte, in der er auch in das Leibniz'sche System
ingegangen war. Denn nun war nicht mehr, wie im
ntiken Idealismus, das begriffliche Denken, sondern der
halt des seelischen Lebens überhaupt das Maß des Wirk-
:hen. Hatte doch eben darum auch Leibniz schon Vor-
ellen und Streben als die Eigenschaften des Realen, der
lonade betrachtet. Wurde dieser Forderung, dass der Welt-
halt als ein geistiger übereinstimmend mit dem unmittel-
aren Inhalt des eigenen geistigen Lebens gedacht werden
üsse, zur Hauptsache gemacht, so war aber damit der
tandpunkt des subjectiven Idealismus als derjenige gegeben,
er die idealistische Denkweise am folgerichtigsten durch-
ihrte, und der Leibniz'sche erscheint dem gegenüber als
ine Art Zwischenstufe zwischen der ganz und gar auf begriff-
cher Deduction beruhenden Form des alten und der auf
en unmittelbaren Inhalt des seelischen Lebens selbst zurück-
ehenden dieses specifisch modernen Idealismus.

2. Aus dieser Berufung des subjectiven Idealismus auf
en unmittelbaren Inhalt der seelischen Erfahrung erklärt es
ch zugleich, dass derselbe, abweichend von den ursprüng-
cheren, objectiven Formen des Idealismus, mit einer ganz
nd gar empiristischen Erkenntnisslehre verbunden ist. Frei-
ch aber vermag er, um überhaupt zu einem metaphysischen
Veltbegriff zu gelangen, weder den empirischen Standpunkt
och die ablehnende Haltung gegenüber jeder Art von be-
rifflicher Erkenntniss durchzuführen. Neben den begriff-
chen Fictionen der Philosophie und Naturwissenschaft muss
erkeley noch eine zweite Form einer Scheinerkenntniss zu-
estehen: den Sinnenschein, wie er im Traum und in

der Sinnestäuschung uns Vorstellungen vortäuscht, denen wir auf Grund näherer Prüfung und vornehmlich auf Grund der Aussagen unserer Mitmenschen keine Wirklichkeit einräumen. Neben den täuschenden Begriffen gibt es also auch täuschende Vorstellungen, und da diese ihrem besonderen Inhalte nach vollständig unsern andern psychischen Erlebnissen gleichen können, so gibt hier nicht, wie bei den Begriffen, die Vergleichung mit der unmittelbaren subjectiven Erfahrung ein Maß der Wahrheit, sondern ein solches wird wesentlich erst durch die Vergleichung unserer eigenen Vorstellungen mit den Aussagen Anderer gewonnen. Aus der Uebereinstimmung beider müssen wir daher auf ein gemeinsames geistiges Sein schließen, das uns mit unseren Mitmenschen verbindet. Demnach besteht für Berkeley die Wirklichkeit der Dinge in Vorstellungen; und das Kriterium für die Wirklichkeit dieser Vorstellungen sieht er in der Uebereinstimmung der Vorstellungen verschiedener Wesen. Diese Gemeinsamkeit der Vorstellungen beweist ihm zugleich die Existenz eines allgemeinen geistigen Seins, das, alle denkenden Wesen verbindend, selbst nur als geistiges Wesen gedacht werden kann. So wird Gott als Intellectus infinitus die eigentliche Wirklichkeit der Dinge. Wie der objective Idealismus zu einem individualistischen, so führt daher der subjective zu einem universalistischen und pantheistischen System.

3. Dieser Erfolg vollzieht sich offenbar mit innerer Nothwendigkeit. Wie die Objectivirung des Seelenbegriffs unvermeidlich zu einer Vervielfältigung desselben, so führt die Subjectivirung des Seins, wenn daneben ein Unterschied zwischen bloß subjectivem und allgemeingültigem Denken aufrecht erhalten werden soll, zu einer Projection des subjectiven in ein unendliches Bewusstsein oder, wie man sich auch umgekehrt ausdrücken kann, zur Auffassung des individuellen

Bewusstseins als einer Ausstrahlung eines Intellectus infinitus. Freilich legen aber diese letzten Folgerungen Zeugniss davon ab, dass eine solche rein auf der subjectiven Erfahrung fußende Erkenntnisslehre, wenn sie überhaupt zu einer metaphysischen Weltanschauung gelangen will, die zuerst von ihr verworfene Operation mit Begriffen nachträglich doch wieder einführen muss. Denn mag auch der Intellectus infinitus lediglich als thatsächliche Uebereinstimmung der Ideen vieler Individuen gedacht werden, so beruht seine Annahme jedenfalls auf dem Suchen nach einer gemeinsamen Ursache für die übereinstimmenden Vorstellungsinhalte. Eine solche Ursache ist aber selbst keine Vorstellung, kein unmittelbares Erlebniss mehr, sondern ein Begriff, der schließlich aus speculativen Erwägungen hervorgegangen ist. Indem hier die einzelnen Geister und ihre Vorstellungen in Ausstrahlungen des göttlichen Geistes sich umwandeln, begegnet uns darin endlich nochmals eine Metamorphose des christlichen Idealismus, diejenige zugleich, die unter den neueren Formen am stärksten theils an die augustinische Idee von der Erschaffung der Seelen theils an neuplatonische Emanationsvorstellungen anklingt, und die sich derjenigen Ausdrucksform nähert, die Leibniz in den theologischen Darstellungen seines Systems von dem Verhältniss zwischen Gott und Welt gibt.

4. Im Laufe des 18. Jahrhunderts sind zunächst beide Gestaltungen des neueren Idealismus, die objective wie die subjective, in den Hintergrund getreten: die objective, indem sie in dem Wolff'schen System in einen dualistischen Realismus überging, der in seinen allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen im wesentlichen eine Erneuerung der cartesianischen Philosophie war; die subjective, indem sie sich in der Lehre David Humes in einen kritischen Empirismus umwandelte, der grundsätzlich jede Art metaphysischer Weltanschauung ablehnte. Aus beiden Strömungen und unter

dem Einfluss von Motiven, in denen die Gedanken beider in eigenthümlicher Mischung nachwirkten, ist aber endlich, als Abschluss dieser Periode und zugleich als Beginn einer neuen, Kants transcendentaler Idealismus hervorgegangen. Er bildet einerseits die metaphysische Ergänzung zu der kritischen Erkenntnisstheorie Kants; anderseits haben auf die Voraussetzungen der letzteren die Grundanschauungen des transcendentalen Idealismus sichtlich schon einen bestimmenden Einfluss ausgeübt.

**Litteratur.** Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge. 1710. (Deutsch von Ueberweg. 1869.) Three dialogues between Hylas and Philonous. 1713. (Deutsch von R. Richter. 1901.)

## § 43. Transcendentaler Idealismus.

1. Das Verhältniss des transcendentalen Idealismus zu andern idealistischen Denkweisen, speciell zu den beiden vorangegangenen des objectiven und subjectiven, wird wesentlich durch drei Momente bestimmt:

1) Aus dem objectiven Idealismus wird die Annahme einer Welt des objectiv wirklichen Seins herübergenommen, welchem der gesammte Inhalt der Erfahrung als »Erscheinungswelt« gegenüberstehe. Es wird aber dieser metaphysischen Annahme auf Grund der Erkenntnisskritik zugleich die Voraussetzung beigefügt, dass jene Welt des Seins oder der »Dinge an sich« unerkennbar, und dass die Erscheinung nur als ein Hinweis auf ein solches Sein anzusehen sei.

2) Dem subjectiven Idealismus wird in der Annahme beigestimmt, dass alle Erkenntniss in der subjectiven Erfahrung eingeschlossen sei. Dabei wird aber außerdem darauf hingewiesen, dass sich der Inhalt dieser Erfahrung in einen gegebenen Stoff, die Materie der Empfindungen, und in Formen der Ordnung dieses Stoffes, Raum, Zeit und

Begriffsformen, zerlege. Von jenem Stoff wird dann angenommen, er werde uns empirisch gegeben, da er nach den zufälligen Bedingungen der Eindrücke wechsle; von diesen Formen dagegen, da sie sich mit aller Erfahrung als deren Bedingungen verbinden müssen, wird angenommen, sie seien a priori in dem erkennenden Subjecte gelegen. Aus der Gebundenheit der Begriffsformen an die Anschauung, speciell an die Anschauungsform der Zeit, wird aber gefolgert, alle diese Formen a priori, auch die begrifflichen, seien in die Grenzen der sinnlichen Erfahrung eingeschlossen.

Demnach steht schließlich der transcendentale Idealismus theoretisch in dem Sinne genau in der Mitte zwischen subjectivem und objectivem, dass er mit dem ersteren alle Erkenntniss auf den Zusammenhang der in unseren Vorstellungen gegebenen Erfahrungen beschränkt, dass er dagegen diese Vorstellungen nicht für das Sein der Dinge, sondern mit dem objectiven Idealismus für eine bloße Erscheinungswelt ansieht, die durch die in jeder Erscheinung mit enthaltene Empfindung auf ein von uns unabhängiges Sein, ein »Ding an sich« hinweise. Darum erklärte Kant, sein transcendentaler Idealismus sei gleichzeitig ein »empirischer Realismus«, während er in Folge eines Missverständnisses der Berkeley'schen Lehre diese für einen »empirischen Idealismus« hielt. Das ist sie in Wirklichkeit nicht, sondern sie ist, genau so wie Kants eigenes System, ein »empirischer Realismus«. Ihr Unterschied liegt vielmehr darin, dass sie gleichzeitig kein transcendentaler, sondern ein transcendenter Idealismus ist, indem sie nach dem Inhalt des subjectiven geistigen Seins die Idee der übersinnlichen Einheit alles Seins feststellt.

3) Abweichend von dem objectiven wie dem subjectiven Idealismus definirt der transcendentale das Sein, das der Erscheinungswelt entspricht, als ein solches, das theoretisch

unerkennbar sei, aber sich in praktischen Forderungen geltend mache, eben darum aber auch nach dem Inhalt dieser Forderungen bestimmt werden müsse. Während die beiden vorangegangenen Formen des Idealismus die transcendenten Ideen für erkennbar und beweisbar hielten, erklärt daher der transcendentale nur ihre Möglichkeit für theoretisch erweisbar, insofern einerseits der Stoff der Empfindung, anderseits das Streben unserer Vernunft, vom Bedingten zu seinen Bedingungen und schließlich zu einem letzten Unbedingten aufzusteigen, auf diese Ideen hinführe. Der eigentliche Inhalt der Ideen werde uns aber nicht im Erkennen, sondern im Wollen gegeben, das als ursprüngliche freie Willensthätigkeit den Anschauungs- und Begriffsformen des Erkennens nicht unterworfen sei, und zugleich in dem Sittengesetz, das sich im menschlichen Gewissen offenbare, die Ergänzung der sinnlichen Welt der Erscheinungen durch eine intelligible Welt des Seins fordere. Denn das Sittengesetz schließt nach Kant drei Postulate in sich: Freiheit des Willens zu seiner Befolgung, unbeschränkte Vervollkommnung des Menschen, also Unsterblichkeit zu seiner Verwirklichung, und einen obersten Gesetzgeber, Gott, zu seiner Entstehung.

Auf diese Weise ist für den transcendentalen Idealismus die Welt des wahren Seins nicht die der erkennbaren Wirklichkeit, sondern die des religiösen Glaubens. Das Sittliche aber ist das mittlere Gebiet, das zwischen Sinnenwelt und übersinnlicher Welt mitten inne steht, indem es fortwährend aus dieser in jene hinübergreift und so die religiösen Glaubensinhalte in Glaubensüberzeugungen verwandelt. In dieser Vorstellung einer Einwirkung der übersinnlichen Welt auf die Sinnenwelt nähert sich Kant ungleich mehr als die vorangegangenen Gestaltungen des Idealismus wieder dem ursprünglichen Platonismus. Nur verwandelt sich was bei Plato

ein äußerer kosmischer Vorgang war bei Kant in ein inneres sittliches Geschehen, und dem entsprechend nimmt bei ihm eine ähnliche Zwischenstellung zwischen beiden Welten, wie sie bei Plato dem Aesthetischen zukam, das Ethische ein. Das Aesthetische aber rückt gewissermaßen in die Stellung eines Mittelgebietes zweiter Ordnung, indem es als eine Bethätigung von Geisteskräften betrachtet wird, die zwischen theoretischer und praktischer Vernunft mitten inne stehen.

2. Indem der transcendentale die von dem objectiven Idealismus gemachte Unterscheidung zwischen Erscheinung und Sein festhält, diesen Gegensatz aber nicht innerhalb der theoretischen Erkenntniss selbst gelten lässt, sondern ihn mit dem Verhältniss des Erkennens zum Wollen, des Theoretischen zum Praktischen in Beziehung bringt, ist bei ihm die Erkenntniss überhaupt auf die Erscheinungswelt eingeschränkt. In Folge dessen gewinnt bei ihm zwar der Gegensatz, in den der objective Idealismus das Verhältniss zwischen Sein und Erscheinung gebracht hatte, einen andern Inhalt, aber er verschwindet nicht völlig. Denn er zieht sich nun naturgemäß auf das Verhältniss zwischen apriorischer und empirischer Erkenntniss zurück, die aber beide ihre Objecte lediglich in der Erscheinungswelt haben. Die apriorische Erkenntniss schließt die formalen Gesetze der Erscheinungen in sich, die durch die Verbindung der Kategorien mit den reinen Anschauungsformen erzeugt werden. Ihren Inhalt bildet die reine Mathematik nebst der mathematischen Naturwissenschaft, oder demjenigen Theil der Physik, der die aus den Begriffen der Substanz und Causalität sich ergebenden allgemeinen Naturgesetze entwickelt. Die empirische Erkenntniss umfasst die Gesammtheit der übrigen oder der eigentlichen Erfahrungswissenschaften. Das Verhältniss von apriorisch und empirisch geht so, abweichend von der ihm vom objectiven Idealismus beigelegten Gleichwerthigkeit mit Sein und

Erkenntniss u. s. w. suchen über, das mit dem Verhältniss von Stoff und Form oder da die Mathematik als die specifisch formale Wissenschaft betrachtet wird, mit dem von mathematischer und empirischer Wissenschaft zusammenfällt.

In diesem Punkte begegnen sich zugleich die Versuche einer fundamentalen Umbildung und Neubegründung des Idealismus, die zu Ende des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts in der auf Kant folgenden Philosophie eingetreten sind. Indem das Interesse dieser Philosophie einerseits gerade von den durch Kant auf eine niedrigere Stufe gestellten empirischen Wissensgebieten in Anspruch genommen wird, und indem dieselbe andererseits der Vielzahl jener Principien, die Kant seiner Betrachtung zu Grunde gelegt hatte, eine einheitliche Methode substituiren möchte, treten an die Stelle der von Kant bevorzugten mathematischen die logischen Erkenntnissformen, die sich von vornherein durch ihre gleichmäßige Anwendbarkeit, ja durch die Nothwendigkeit ihrer Anwendung auf den gesammten Inhalt des Wissens auszeichnen. Auf diese Weise bilden die drei logischen Grundsätze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes in dem ihnen durch die panlogistische Methode gegebenen Zusammenhang von Thesis, Antithesis und Synthesis die Grundlagen der neuen Systeme. Jedes derselben glaubt demnach eine in sich geschlossene, in seiner dem Denken zugeschriebenen Selbstbewegung einheitliche Entwicklung der Begriffe zu sein, welche die bei Kant als gänzlich verschiedene Wurzeln der Erkenntniss auftretenden Principien als Sprossen einer einzigen Begriffsleiter in sich aufnimmt. So verlieren denn in den panlogistischen Systemen die von dem transcendentalen Idealismus gemachten Unterscheidungen zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Form und Stoff, endlich zwischen Erkennen und Wollen ihre Bedeutung, indem die gleiche dem Denken als solchem immanente Gesetzmäßigkeit,

die solche Begriffe wie Relation, Causalität u. s. w. hervorbringt, auch Raum und Zeit und die allgemeine Möglichkeit der Empfindung, ja die besonderen Modificationen derselben, wie Licht, Schall, Geruch u. s. w., endlich die Maximen der Willensbestimmung und die aus der geistigen Gemeinschaft hervorgehenden Erzeugnisse, Religion, Kunst und Philosophie, als ihre nothwendigen Erzeugnisse aus sich entwickeln soll. Ist zu dieser allumfassenden Tendenz die panlogistische Methode auch erst in dem letzten dieser Systeme, dem Hegels übergegangen, so liegt dieselbe doch ursprünglich schon in ihr. Der Hauptsache nach ist daher jene Aufhebung der Kantischen Unterscheidungen zwischen Begriff, Anschauung, Empfindung, Erkennen und Wollen bereits in Fichtes Wissenschaftslehre deutlich ausgesprochen, obgleich diese ursprünglich nur eine verbesserte Darstellung des transcendentalen Idealismus sein wollte.

Indem so das Streben dieser Philosophie darauf ausgeht, die gesammte reale Welt als eine nothwendige Entwicklung des in logischer Folgerichtigkeit fortschreitenden Gedankens zu begreifen, lassen sich die Systeme derselben sämmtlich mit einem Wort bezeichnen, das Fichte auf das seinige anwandte: als Idealrealismus. Vor allem liegt in diesem Ausdruck diejenige Eigenschaft angedeutet, die das charakteristische Unterscheidungsmerkmal dieser neuen Form des Idealismus gegenüber allen vorangegangenen von Plato bis auf Kant ausmacht: die völlige Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sein und Erscheinung. Sie tritt negativ in der Bekämpfung des von Kant festgehaltenen Begriffs des »Dinges an sich«, positiv in der allen diesen Systemen zu Grunde liegenden und namentlich in dem letzten derselben, in dem Hegels, nachdrücklich betonten Ueberzeugung hervor, dass die gesammte Erscheinungswelt nichts anderes sei als die Entwicklung des Seins selbst. Sind die verschiedenen

Systeme des Idealrealismus hierin, ebenso wie in der von ihnen angewandten Methode, wesentlich einig, so verzweigen sie sich aber nach dem Ausgangspunkt der von ihnen angenommenen Selbstbewegung des Begriffs nach drei Richtungen, die wir als die des subjectiven, des objectiven und des absoluten Idealrealismus unterscheiden können. Bei dem subjectiven, der von Fichte in den früheren Formen seiner »Wissenschaftslehre« ausgeführt wird, und der dem transcendentalen Idealismus Kants noch am nächsten steht, bildet das reine Selbstbewusstsein, die Identität Ich = Ich, das erste schlechthin nothwendige und unbedingte Princip. Bei dem objectiven, den in verschiedenen Gestaltungen Schelling in seiner ersten Periode darstellt, ist der Gedanke maßgebend, dass die objective Welt eben jenen Gesetzen der Position, Negation und der Aufhebung beider zur Einheit folge, die unser Denken beherrschen. Dieses System besteht daher wesentlich in einer nach der panlogistischen Methode construirten Naturphilosophie. Endlich der absolute Idealismus Hegels geht vom Begriff des Seins selbst aus, um aus ihm die gesammte Begriffs- wie Erscheinungswelt, also die abstract logische Bewegung der Begriffe, die reale in den Stufenordnungen der Natur und schließlich die gleichzeitig reale und ideale in der geistigen Entwicklung des subjectiven Bewusstseins und der objectiven geistigen Welt abzuleiten. Damit mündet der Idealrealismus in einen evolutionistischen Pantheismus. Das ruhende Sein Spinozas verwandelt sich bei ihm in eine Stufenfolge von Entwicklungsmomenten. Aber diese Momente bilden nur eine ideale, keine reale Entwicklung. Nur in der Idee, in der dem Begriff immanenten Selbstbewegung gehen sie aus einander hervor; in der Wirklichkeit sind sie alle zumal da. Gegen die Zumuthung, diese ideale Ordnung der Begriffe für eine reale Entwicklung zu halten, verwahrt sich Hegel als gegen

ne rohe Vorstellungsweise, die er mit der Meinung des hales, dass alle Dinge aus dem Wasser geworden seien, auf e gleiche Linie stellt.

4. In dem Uebergang des objectiven und subjectiven in :n transcendentalen und endlich des letzteren in den Ideal- alismus gibt sich deutlich eine fortschreitende Annäherung r idealistischen an die realistische Denkweise zu erkennen. :i dem Idealrealismus ist es nur noch die Methode, nach r die Begriffe geordnet werden, und die mit ihr zusammen- ngende Auffassung von der Selbstbewegung der »Idee«, : den Systemen einen idealistischen Charakter verleiht. dem sich nun aber diese Methode selbst, wie wir oben . 330) sahen, als ein durchaus künstlicher formaler Schema- mus erweist, bleibt thatsächlich doch bloß der Inhalt dieser )rm zurück, der die gesammte concrete Wirklichkeit um- ıssen, und der in dieser seiner unmittelbaren Wirklichkeit mit m wahren Sein der Dinge identisch sein soll. So liegt in der seitigung jener dem Idealismus in seinen früheren Formen ecifisch eigenthümlichen Gegenüberstellung von übersinn- her und sinnlicher Welt oder von Sein und Erscheinung mittelbar der Uebergang zum Realismus schon ein- schlossen. Der »Idealrealismus« ist daher in Wahrheit chts anderes als ein Realismus in idealistischer Form, der, bald diese Form als eine unhaltbare dargethan ist, als eine sentlich realistische Weltanschauung zurückbleibt.

Seit der Idealrealismus, der hiernach nicht mehr als hter Idealismus anerkannt werden kann, verschwand oder )ch nur noch in Nachwirkungen fortlebt, die sich entweder nz der realistischen Denkweise zugewandt haben oder erfolglosen Versuchen bestehen, die Systeme Fichtes oder egels neu zu beleben, ist eine neue irgendwie originelle estaltung des Idealismus nicht mehr hervorgetreten. Viel- ehr bewegen sich, ähnlich wie die soeben angedeuteten,

so auch alle andern Versuche einer Wiedererneuerung des Idealismus in rückläufigen Bahnen, sei es nun dass sie sich, wie der Neukantianismus, dem transcendentalen Idealismus wieder zuwenden, sei es dass sie den Leibnizschen objectiven Idealismus, wie Lotze, oder den Berkeley'schen subjectiven, wie die sogenannte »immanente Philosophie«, zu erneuern streben. Auch diese Wiederbelebungsversuche bewegen sich aber im allgemeinen, soweit dabei eine Umänderung der älteren Systeme in Frage kommt, in der Richtung auf die realistische Denkweise zu. Diese, wie sie die zuletzt entstandene ist, scheint demnach auch diejenige zu sein, die zunächst noch einer Fortentwicklung entgegensehen darf.

5. Sind die Systeme des »Idealrealismus« mit ihrem Versuch, den idealistischen Grundgedanken mit einer realistischen Durchführung desselben zu verbinden, in Folge ihrer verfehlten Methode im ganzen gescheitert, so schließt dies übrigens nicht aus, dass sie durch die Geltendmachung gewisser, an sich von der Methode unabhängiger Ideen die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens gefördert haben. In dieser Beziehung sind, abgesehen von manchen einzelnen geistvollen Combinationen, namentlich zwei, von Fichte und Hegel stark betonte Grundanschauungen von hervorragender Bedeutung. Die erste besteht in der gänzlichen Beseitigung des noch bei Kant eine bedenkliche und zum Theil widerspruchsvolle Rolle spielenden Gegensatzes von Sein und Erscheinung, eines Gegensatzes, in welchem der platonische Gedanke eines Abfalls der sinnlichen Welt von der Reinheit der Ideen nachwirkt. Die zweite besteht in dem zwar schon von Hume und Kant angedeuteten, aber bei ihnen doch ganz auf die Behandlung der empirischen Psychologie beschränkt gebliebenen Begriff der Actualität des Geistes, den sie auf alle Gebiete des

geistigen Lebens ausdehnen, und den sie der vorher in den idealistischen wie realistischen Systemen gepflegten Auffassung der Substantialität des Geistigen gegenüberstellen. Dagegen kann der allerdings von diesem Actualitätsprincip aus nahe liegende und häufig als ein besonderes Verdienst jener Systeme in neuerer Zeit ihnen zugeschriebene »Entwicklungsgedanke« nur in sehr bedingter Weise für sie in Anspruch genommen werden, da sie gerade hier, in Folge ihres Festhaltens an dem idealistischen Princip, überall nur eine ideale, d. h. in den begrifflichen Beziehungen der Erscheinungen gelegene, niemals aber eine reale, also eine in Wahrheit so zu nennende Entwicklung im Auge haben.

**Litteratur.** Kant: außer den S. 347 und § 48 erwähnten Werken (Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und Grundlegung der Metaphysik der Sitten) vgl. bes. die Kritik der Urtheilskraft, die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hegel: außer den S. 334 citirten Hauptwerken die Rechtsphilosophie, Vorlesungen über Religionsphilosophie, über Philosophie der Geschichte und über Geschichte der Philosophie. Rechtsphilos. (Werke Bd. 8), Vorrede p. 16: »Die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, ist eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen« . . . »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig«. Neukantianismus: H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung[2]. 1885. Kants Begründung der Ethik. 1877. Monadologische Weltanschauung, modificirt durch die Annahme einer unmittelbaren Wechselwirkung der Monaden: Lotze, Metaphysik. 1879. Immanente Philosophie: Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1881. Grundriss der Erkenntnisstheorie u. Logik. 1894.

## C. Der Realismus.

### § 44. Dualistischer Realismus.

1. Als Realismus bezeichnet man im allgemeinen jede Weltanschauung, die den verschiedenen Bestandtheilen, in welche sich schon für das vorwissenschaftliche Denken die

wirkliche Welt zu sondern scheint, den materiellen wie den geistigen, gerecht zu werden und jedem von ihnen die seinem Einfluss auf die Wirklichkeit entsprechende Bedeutung zu wahren sucht. Der Realismus pflegt demgemäß jene Bestandtheile entweder auf gesonderte, aber eng verbundene Principien zurückzuführen oder sie als verschiedene Seiten oder Erscheinungsformen eines und desselben Seins zu betrachten. In beiden Fällen ist aber die Geltendmachung realistischer Weltanschauungen von der vorangegangenen Entwicklung anderer Systeme, materialistischer und idealistischer abhängig, welche jene von ihm vereinigten oder einem allgemeineren Begriff untergeordneten Principien in einseitiger Weise zur Geltung bringen. Demnach ist der Realismus seiner naturgemäßen Stellung wie seiner geschichtlichen Entwicklung nach die spätere Weltanschauung gegenüber den beiden vorangegangenen. Er verhält sich zu diesen einigermaßen ähnlich wie innerhalb der erkenntnisstheoretischen Richtungen der Kriticismus zum Empirismus und Rationalismus. Außerdem ereignen sich aber eben in Folge jener Beziehungen, die den Realismus aus den beiden extremeren Weltanschauungen hervorgehen lassen, leicht auch Bewegungen in umgekehrter Richtung, die sich also in diesem Sinn als Rückfälle betrachten lassen, während sie doch zugleich aus dem dem metaphysischen Denken stets immanenten Streben nach strengerer Einheit und Folgerichtigkeit entstehen können. Diese Umstände bringen es mit sich, dass die Entwicklung des Realismus weit weniger in sich geschlossen ist wie die des Materialismus und Idealismus. Er entspricht, wie das ja auch bei dem ihm analogen Kriticismus, besonders deutlich bei der negativen Form desselben, dem Skepticismus, der Fall ist, wenigstens in seiner bisherigen Geschichte mehr einzelnen Endpunkten oder Wendepunkten, die in den Entwicklungen der materialistischen und

idealistischen Systeme eingetreten sind, als einer continuirlichen Aufeinanderfolge einzelner Phasen der realistischen Denkweise selbst.

2. Die erste durchgebildete Form eines realistischen Systems ist die aristotelische Metaphysik. Gerade bei ihr fällt jene doppelte Abhängigkeit von Systemen entgegengesetzter Richtung und jene ausgleichende Tendenz deutlich in die Augen. Die in ihm zur Herrschaft kommende Weltanschauung ruht nämlich auf zwei Voraussetzungen: auf dem Materialismus der älteren Naturphilosophie einerseits, und auf dem platonischen Idealismus anderseits. Die Ansprüche beider versöhnt das aristotelische System, indem es die Principien von Stoff und Form als gleich nothwendige und in diesem Sinne als gleich berechtigte verbindet, weder also, wie die alten Kosmologen, den Stoff allein für das Urprincip der Dinge hält, noch ihn mit Plato für ein »nicht seiendes« erklärt, durch das die Erkenntniss des reinen Seins, der Ideen, und deren objective Wirksamkeit in den Sinnendingen getrübt werde. Für Aristoteles gilt vielmehr der Grundsatz »ohne Stoff keine Form, und ohne Form kein Stoff«. Darum treten für beide auch die äquivalenten Begriffe »Möglichkeit« und »Verwirklichung«, δύναμις und ἐνέργεια, ein. Die Formen sind zweckthätige, also geistige Kräfte (Entelechien) und insofern den platonischen Ideen verwandt. Aber sie sind nicht, wie die Ideen, transcendente Wesen, sondern der Materie immanent: Wesen, Substanz ist nur das aus Stoff und Form zusammengesetzte Wirkliche, vor allem das Einzelne, da dies in der wirklichen Welt eine unmittelbarere Realität besitzt als die aus vielen einzelnen Dingen gebildete Gattung. In folgerichtiger Entwicklung dieser Anschauung von der Verbindung von Stoff und Form in dem wirklichen Sein gewinnt auch der Seelenbegriff bei Aristoteles seine veränderte Bedeutung: die Seele ist nicht mehr ein

zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt schwebendes Mittelwesen, sondern selbst eine der wirkenden Formen, die Entelechie des lebenden Körpers, die Lebenskraft in allen ihren Bethätigungen von der Ernährung bis herauf zum Denken. So errichtet Aristoteles von seiner allgemeinen Metaphysik aus eine realistische Physik, Psychologie, Ethik und Politik. Nur für die Theologie und den abstractesten Theil der Psychologie, die Lehre vom denkenden Geiste, behält das System eine idealistische Krönung, die sich aber gleichfalls durch ihre Einbeziehung in die Entwicklungsreihe der Wesen dem realistischen Grundcharakter desselben einordnet.

3. Nachdem in den folgenden Jahrhunderten theils aus der Fortführung des aristotelischen Immanenzprincips materialistische, theils durch den Rückgang auf die platonische Philosophie idealistische Systeme entstanden waren, und sich, besonders in den neuplatonischen und gnostischen Vorstellungen sowie in den platonisirenden Anfängen der Scholastik, nicht selten zu gemischten Weltanschauungen verbunden hatten, erhob sich der Realismus von neuem in unmittelbarem Anschluss an die Herrschaft der aristotelischen Philosophie in der Scholastik des 13. Jahrhunderts und in den ihr folgenden Systemen der späteren kirchlichen Philosophie. Der Denkweise dieser Periode und der von ihr abhängigen Geistesrichtung der folgenden Zeiten entsprach eine realistische Weltanschauung in der von Aristoteles begründeten Form mit ihrer der Theologie vorbehaltenen idealistischen Ergänzung, gerade weil Aristoteles den realistischen Gedanken nicht einheitlich durchgeführt, sondern in einem Dualismus zwischen der Gottesidee und der sinnlichen Welt hatte endigen lassen. Denn dieser Dualismus, den die scholastische Theologie durch die Aufnahme des Offenbarungsprincips und der im Verhältniss zum aristotelischen Gottesbegriff reicheren und lebensvolleren christlichen Glaubens-

vorstellungen noch wesentlich verstärkte, gab der kirchlichen Philosophie die Mittel an die Hand, den Ansprüchen des religiösen Glaubens und des weltlichen Lebens möglichst gleichmäßig gerecht zu werden.

4. So ist denn auch in dieser dualistischen Form der Realismus, nachdem er in den Anfängen der neueren Philosophie zunächst durch materialistische und idealistische Strömungen zurückgedrängt worden war, in der Wissenschaft des 17. Jahrhunderts wiedererstanden. Neben den Traditionen der kirchlichen Philosophie haben dann aber die neuen mathematischen und naturwissenschaftlichen Anschauungen auf ihn, gerade so wie auf den neueren Materialismus und Idealismus, einen maßgebenden Einfluss ausgeübt. Hier bildet daher die cartesianische Philosophie den Knotenpunkt, in dem alle jene Einflüsse des älteren kirchlichen Realismus und der modernen, von den exacten Wissenschaften herüberwirkenden Denkart sich vereinigen, und von dem anderseits die Strahlen ausgehen, die die kommende materialistische Naturphilosophie und die idealistischen Systeme des folgenden Zeitalters erleuchten. Diese Philosophie selbst trägt aber gerade deshalb in der dualistischen Vereinigung entgegengesetzter Principien den Charakter eines realistischen Systems an sich, der es zur unmittelbaren Grundlage der nachfolgenden realistischen Weltanschauungen macht. Mit der aristotelischen Philosophie verglichen ist der Realismus Descartes' ein äußerlicher, der an das Nebeneinander materialistischer und idealistischer Bestandtheile in der älteren kirchlichen Philosophie erinnert. Seine Naturphilosophie gravitirt nach dem Materialismus, seine Psychologie nach dem Idealismus. Dies ist eine nothwendige Folge davon, dass sich die bei Aristoteles zu der einen wirklichen Substanz verbundenen Principien des Stoffs und der Form bei Descartes in zwei Substanzen, Körper und Seele, geschieden haben. Diese

Veränderung ist aber wieder eine Folge der Bildung des neuen Seelenbegriffs. Mit der Verselbständigung der Seele zu einer Substanz musste der Realismus zunächst diese dualistische, die Gegensätze des Materialismus und Idealismus nicht sowohl ausgleichende als vielmehr beide in sich vereinigende Form annehmen. Dabei liegt nun aber auch in diesem System schon der Keim zu seiner Weiterentwicklung in eine monistische Denkweise. Descartes selbst kann nicht umhin, die verschiedenen Substanzen, die er voraussetzt, Gott, Seele und ausgedehnte Natur, zugleich in ein Verhältniss der Unterordnung unter den ersten dieser Substanzbegriffe zu bringen, da er Gott als die ewige, die ungeschaffene, die beiden andern aber als die von Gott geschaffenen Substanzen anerkennt. Sobald diesem Gedanken der Abhängigkeit weitere Folge gegeben und außerdem der Begriff der Substanz als des selbständig existirenden Wesens mit voller Strenge angewandt wurde, war daher der Uebergang zu einem monistischen Realismus vollzogen.

**Litteratur.** Aristoteles, Metaphysik, Physik und Psychologie. Thomas Aquinas, Summa theologica. (Deutsch von C. M. Schneider, 9 Bde, 1892. Vgl. a. Harnack, Dogmengeschichte, III, Cap. 8, 3 u. 4.) Cartesius, Meditationes de prima philosophia, Principia philosophiae.

## § 45. Monistischer Realismus.

1. In Spinozas System ist diese Umwandlung des cartesianischen Dualismus in eine monistische und zugleich realistische Weltanschauung unmittelbar eingetreten. Die Spuren dieses Ursprungs trägt das neue System, abgesehen von seinen früher (S. 211) erwähnten Beziehungen zu älteren mystischen Strömungen und zur Scholastik, deutlich an sich. Denn sein Ausgangspunkt ist die Verbindung jener von

escartes gesonderten Substanzen in einen Begriff. Da als lcher nur der Gottesbegriff, die unendliche Substanz, stehen leiben konnte, so verwandelten sich Seele und Materie aus ıtgegengesetzten, aber äußerlich an einander gebundenen ubstanzen nothwendig in die Attribute jener einen Substanz. ı diesem Sinne stellt das spinozistische System den realisti-:hen Einheitsgedanken des Aristoteles wieder her. Aber an ie Stelle von Stoff und Form sind in ihm Ausdehnung nd Denken getreten. Darum ist nun auch der einzelne us Stoff und Form gebildete Gegenstand nicht mehr Sub-tanz, sondern vermöge der unbegrenzten Natur, die von ornherein jenen allgemeinen Attributen zukommt, ist er nur ine Einschränkung, eine bedingte Seinsweise innerhalb eider Attribute zugleich: eine Beschränkung im Raum, inso-ern er ein ausgedehntes Ding ist, und eine Beschränkung les Denkens, insofern er eine Vorstellung ist. Das einzelne Ding verwandelt sich so in einen bloßen »Modus« der Sub-tanz, der Begriff der Substanz selbst bleibt aber nur auf ene höchste Einheit anwendbar, welche die Attribute in hrem ganzen Umfang und demnach auch alle ihre einzelnen Modi in sich fasst. So liegt ein wichtiges Motiv für die Um-vandlung der realen aristotelischen Substanz in einen transcen-lenten Begriff in dem Uebergang der beiden Correlatbegriffe Stoff und Form in die andern Körper und Seele und in der lurch die Beseitigung der dualistischen Vorstellungsweise ge-otenen Ersetzung dieser Zweiheit durch Ausdehnung und Denken. Körper und Seele, Ausdehnung und Denken sind ben keine wahren Correlatbegriffe mehr. Man kann von nen nicht behaupten, was Aristoteles von Stoff und Form esagt hatte, dass sie nur durch einander existiren, sondern eide sind, so lange sie als besondere Substanzen gedacht erden, wie im cartesianischen Dualismus, an sich unabhän-ge Substanzen, zwischen denen daher auch, wie das der

an Descartes sich anschließende Occasionalismus anerkennt, irgend eine Wechselbeziehung nur statuirt werden kann mittelst der Dazwischenkunft einer beiden wieder übergeordneten Substanz: mittelst der »assistentia supranaturalis«. Damit ist aber auch schon ausgesprochen, dass, sobald man solche Wechselbeziehungen zugibt, Körper und Seele nicht mehr eigentliche Substanzen sind, sondern dass auf den Namen einer solchen eben nur jene höchste Substanz Anspruch hat, die beide verbindet.

2. Der Uebergang zur Substanz Spinozas ist damit von selbst gegeben. Es müssen nun aber auf diesen neuen Substanzbegriff alle die Erwägungen Anwendung finden, die der Ontologismus dem Gottesbegriff gegenüber zur Geltung gebracht hatte; ja diese gelangen nun erst zu ihrer vollen Wirkung, weil die an sich inadäquaten Vorstellungen endlicher, geschaffener Substanzen nicht mehr im Wege stehen, sondern das reale Sein der Dinge jetzt unaufhaltsam mit dem Substanz- und Gottesbegriff zusammenfließt. Damit ist aber auch jene Anwendung des absoluten Unendlichkeitsbegriffs auf die Substanz nahe gelegt, durch die sich dieser Begriff selbst in einen absolut transcendenten umwandelt, in ein unendliches Sein, das in der Erscheinungswelt immer nur theilweise und in einer durch die inadäquate Form des Erkennens getrübten Form gegeben sein kann. So mündet hier der dualistische Realismus mit innerer Nothwendigkeit in dem Augenblick, wo er sich in einen monistischen umwandelt, in ein transcendentes System aus, das der ursprünglichen Aufgabe, die sich der Realismus gestellt, die beiden Seiten des Wirklichen, die körperliche und die geistige Welt, gleicher Weise zur Geltung zu bringen, unmöglich mehr gerecht werden kann. Denn die beiden Bestandtheile dieser wirklichen Welt sind nun ins Unendliche erweitert, so dass, an ihrer Unendlichkeit gemessen, die Wirklichkeit selbst verschwindet.

Dieser zum Unendlichen gesteigerte Realismus fällt daher in eine transcendente Metaphysik zurück, gerade so wie der die Sinnenwelt nur als Abbild einer übersinnlichen anerkennende platonische Idealismus. Auch ist im Grunde der Begriff der empirischen Wirklichkeit, die der transcendente Realismus beibehält, von der platonischen Sinnenwelt nicht mehr wesentlich verschieden, abgesehen davon, dass der Platonismus als ein objectives Verhältniss auffasst, was der Spinozismus in ein subjectives verwandelt: dort sind die Sinnendinge getrübte Abbilder der transcendenten Ideen; hier sind sie in ihrer empirischen Vorstellungsweise inadäquate Auffassungen der Wirklichkeit. Diese Subjectivirung ist aber lediglich eine Folge der eingetretenen Entwicklung des Seelenbegriffs; daher sie genau in der nämlichen Weise auch in den idealistischen Systemen, die unter der Wirkung dieser Veränderung stehen, wie in dem Leibniz'schen, eingetreten ist.

3. Indem die beiden Substanzen, Materie und Seele, durch ihre Umwandlung in Attribute der einen transcendenten Substanz die Möglichkeit einbüßen, irgend etwas zur Interpretation der Erscheinungen beizutragen, bemächtigt sich nun aber der folgenden Philosophie naturnothwendig das Streben, diesen transcendenten wieder durch einen empirischen Realismus oder mindestens durch eine Denkweise zu ersetzen, bei der die metaphysischen Substanzbegriffe ihrer wesentlichen und ursprünglichen Bedeutung, als Hülfsbegriffe der Erfahrung zu dienen, nicht verlustig gehen. Aus diesem Streben ist jene Rückkehr zum cartesianischen Dualismus hervorgegangen, die im allgemeinen die außerhalb der Entwicklung des Materialismus stehenden Systeme des 18. Jahrhunderts kennzeichnet, und die ihren prägnantesten Ausdruck in Wolff's Metaphysik fand. Einen irgend wesentlichen neuen Gedanken hat diese Zeit zu dem durch Descartes begründeten

dualistischen Realismus nicht hinzugebracht. Die von Leibniz entnommene Idee der »prästabilirten Harmonie« sowie die Neigung zur anthropomorphischen Teleologie, die diese philosophische Richtung auszeichnet, sind beide mehr religiöse Ergänzungen als eigentlich philosophische Bestandtheile des Systems. Denn die prästabilirte Harmonie wird von der Wolff'schen Schule durchaus als ursprüngliches Schöpfungswunder gedacht, und ebenso hat die Weltbetrachtung unter menschlichen Zweckgesichtspunkten einen religiösen Hintergrund: sie beruht auf dem Glauben an eine auf die Zwecke des Menschen zugestellte Weltordnung.

Für die Gegenwart hat der dualistische Realismus der Wolff'schen Schule seine fortwirkende Bedeutung darin, dass er im wesentlichen die praktische Philosophie des sogenannten »gesunden Menschenverstandes« noch heute ist. Dass Körper und Seele zwei an sich eigentlich von einander unabhängige Wesen seien, dass Gott die Seele in den Körper gepflanzt habe und sie darum auch wieder aus ihm herausnehmen und unabhängig fortbestehen lassen könne, und dass im übrigen die Welt dazu da sei, dem Menschen nützlich zu sein, — diese Ueberzeugungen können trotz mannigfacher theoretischer Anfechtungen im allgemeinen als die praktischen Axiome der Majorität der jetzt lebenden Menschen angesehen werden, so sehr, dass man diese Sätze beinahe für selbstverständliche Wahrheiten hält und sich kaum daran erinnert, dass sie in der Form, in der sie heute geglaubt werden, kaum älter als zwei Jahrhunderte sind.

3. In der Philosophie sind neue Gestaltungen der realistischen Denkweise im Gefolge von Kants kritischer Philosophie wieder hervorgetreten. Indem der transcendentale Idealismus die Erkenntniss der Erscheinungswelt wesentlich von idealen Erkenntnissformen, Anschauungsformen und Begriffen, abhängig machte, war er seinem Grundcharakter nach idealistisch,

Obgleich schon er, wie die Wiedereinführung der aristotelischen Begriffe von Stoff und Form andeutet, eine realistische Tendenz in sich barg. Diese kam nur deshalb nicht zur Geltung, weil einerseits der Schwerpunkt der Welterkenntniss durchaus in die Erkenntnissformen gelegt war, deren Apriorität zugleich betont wurde, und weil er außerdem im Sinne des Platonismus an einer transcendenten, auf moralische Postulate gegründeten Ideenwelt festhielt. Indem aber die kantische Philosophie außerdem den transcendenten Begriff des »Dinges an sich« verwerthete, und im Gegensatze zum subjectiven Idealismus die Nothwendigkeit der Annahme einer unabhängig vom Subject existirenden Realität behauptete, die in jedem Erkenntnissact vermöge der gegebenen Materie der Empfindung vorauszusetzen sei, eröffnete sie zugleich die Möglichkeit zur Entstehung neuer realistischer Systeme. Solche sind in der That von dem Augenblick an aufgetreten, wo, allerdings im Widerspruch mit Kant, die Möglichkeit einer Erkennbarkeit der »Dinge an sich« behauptet wurde. Der Uebergang zu diesem Standpunkte hat sich innerhalb der Philosophie des 19. Jahrhunderts zunächst auf zwei Wegen vollzogen: auf dem einen in der Form einer Wiedererneuerung des individualistischen Substanzbegriffs, aber unter strengerer Festhaltung der Einfachheit der Substanz und mit einer hiermit zusammenhängenden allgemeineren Bestimmung dieses Begriffs, die ihn besser geeignet machen sollte, gleichzeitig als Grundlage der Naturerklärung und der Interpretation der Bewusstseinsvorgänge zu dienen, im ganzen also auf dem Wege einer realistischen Umgestaltung des Leibniz'schen monadologischen Idealismus; auf dem andern in der Form einer universalistischen Metaphysik, die von den älteren intellectualistisch gerichteten Systemen ähnlicher Art, namentlich demjenigen Spinozas, dadurch sich schied, dass sie den Willensbegriff

zum metaphysischen Grundbegriff erhob. Den ersten dieser Wege hat Herbarts monadologischer Realismus, den zweiten Schopenhauers Willensmetaphysik betreten.

Beide Systeme bilden demnach in doppeltem Sinne Gegensätze: einmal ist das erste individualistisch, das zweite universalistisch; und dann ist das erste intellectualistisch, das zweite voluntaristisch. Stammt der erste dieser Gegensätze aus der älteren Metaphysik, wo er in analogem Sinne bei Leibniz und Spinoza hervortritt, so gehört der zweite ganz dieser neuen Entwicklung an: die ältere Metaphysik war in allen ihren Richtungen vorwiegend intellectualistisch gewesen; der Voluntarismus tritt mit Schopenhauer in die realistische Metaphysik ein. Beide Systeme knüpfen endlich zwar übereinstimmmend an die kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich an; aber sie verwerthen diese Unterscheidung in einer wesentlich verschiedenen Weise. Herbart benützt nämlich jenen Gegensatz, um damit die Annahme zu verbinden, dass die Erscheinung zwar nicht das Sein selbst sei, dass sie aber auf dasselbe hinweise und daher die Aufforderung in sich schließe, einen widerspruchslosen metaphysischen Begriff des Seins zu bilden. Schopenhauer dagegen weist auf die Stellung hin, die in Kants Philosophie bereits dem Willen angewiesen war, insofern derselbe hier als das der Causalität der Natur an sich nicht unterworfene intelligible Wesen des Menschen aufgefasst wurde. Diesen transcendenten Willensbegriff erweitert er zum metaphysischen Weltbegriff, dem er dann die in unseren Vorstellungen und den aus ihnen entwickelten Begriffen enthaltenen Erkenntnissinhalte als die Erscheinungswelt gegenüberstellt. Beiden bleibt so mit der ganzen auf Kant folgenden Speculation gemeinsam, dass sie die angenommenen metaphysischen Principien nicht als transcendente, sondern als der Erscheinungswelt selbst immanente auffassen. Sie scheiden

sich dadurch von dem gleich ihnen monistisch gesinnten, aber durchaus transcendenten älteren Realismus Spinozas. Bei beiden haben daher auch die in dem älteren Realismus eine so große Rolle spielenden Gegensätze des adäquaten und des inadäquaten Erkennens keine Bedeutung mehr: die Erscheinungswelt geht in Folge irgend einer angeblich nothwendigen Gesetzmäßigkeit aus dem metaphysischen Sein hervor, und beide stellen so der Metaphysik wesentlich die Aufgabe einer Deutung der Erscheinungswelt.

4. Durch diese allgemeinen Voraussetzungen ist die nähere Ausführung dieser realistischen Systeme bereits vorgezeichnet. Indem Herbart den Zweck der Metaphysik darin sieht, den Begriff des Seins absolut widerspruchslos zu gestalten, ergibt sich von selbst, dass dies nur geschehen kann, wenn jener Begriff von vornherein als absolut einfache Substanz bestimmt wird, d. h. als Substanz, deren Wesen schlechthin nur in einer einfachen Qualität besteht. Damit ist die geforderte Reform des Leibniz'schen Monadenbegriffs gewonnen: die Leibniz'sche Monade beanspruchte zwar einfaches Wesen zu sein, war aber in Wirklichkeit, als Mikrokosmus, zusammengesetzt, ja unendlich zusammengesetzt. Das Herbart'sche »Reale« ist wirklich einfach, es ist freilich zugleich absolut unvorstellbar, und insofern ist es nicht minder transcendent wie der Leibniz'sche Mikrokosmus. Um nun aber aus diesem metaphysisch erschlossenen einfachen Sein die Erscheinungswelt zu erklären, tritt an die Stelle der Leibniz'schen inneren Selbstentwicklung der Monaden eine äußere Wechselbeziehung der Realen. Durch diese doppelte Veränderung hören diese auf seelenartige Wesen zu sein: sie können vielmehr ebenso gut als die Vertreter rein physischer Atome wie als die Grundlagen innerer seelischer Vorgänge gedacht werden. Zu beidem enthalten sie die Anlage, je nach den Beziehungen, die zwischen den einzelnen in ihrem

Zusammensein vorausgesetzt werden. So entwickelt Herbart neben einander eine metaphysische Naturphilosophie und eine metaphysische Psychologie, ohne dabei vorauszusetzen, dass das Wesen der Naturprocesse an sich eigentlich ein psychisches Geschehen sei, wie das der objective Idealismus Leibnizens thut, oder dass das Wesen des psychischen Geschehens in materiellen Bewegungen bestehe, wie es von Seiten des Materialismus geschieht. In diesem Sinne ist Herbarts Metaphysik ein echter Realismus: sie steht beiden Gebieten vollkommen neutral gegenüber: und sie ist doch zugleich monistisch: sie leitet Physisches wie Psychisches aus den gleichen einheitlichen Voraussetzungen ab. Sie ist dabei der wirklichen Welt zugewandt. Der Gottesbegriff hat in Herbarts Metaphysik keine Stelle: er wird im Sinne des kosmologischen Beweises als ein Grenzbegriff und im Sinne der moralischen Forderungen als ein Glaubenspostulat zugelassen, weil dort die metaphysische Welt des Seins einen letzten Grund ihres Bestehens, hier das sittliche Streben des Menschen eine Ergänzung der sinnlichen durch eine übersinnliche Welt verlange. Die so gewonnenen transcendenten Ideen liegen aber außerhalb der metaphysischen Aufgaben, die sich demnach ganz darauf beschränken, aus dem Sein den Schein, die Erscheinungswelt zu erklären.

5. Auch Schopenhauers universalistischer Realismus ist monistisch. Aber sein metaphysisches Princip, der Weltwille, ist kein einfaches, sondern ein unendliches Sein. Es nähert sich darum ebenso der Substanz Spinozas, wie Herbarts Realen den Leibniz'schen Monaden. Aber wie die Realen nicht vorstellende Wesen sind, sondern einfache transcendente Qualitäten, so ist auch Schopenhauers Wille weder denkend noch ausgedehnt, noch hat er mit den Bestandtheilen eines empirischen Willensvorganges irgend etwas gemein; sondern er ist schlechthin intelligenzlos, unvorstell-

ar: er wird als eine transcendente thätige Kraft gedacht, ie erst durch ihr Wirken die ausgedehnte Welt, in dieser len Menschen mit seinem vorstellenden Gehirn, mit dem etzteren aber auch die Erscheinungswelt hervorbringe, da liese ein Subject voraussetze, das sich die Welt vorstellt. Schwebt Herbarts Metaphysik neutral zwischen physischer ınd psychischer Welterklärung, so verbindet sich demnach n Schopenhauers Philosophie eine transcendente Willensnetaphysik mit einer dem psychophysischen Materialismus entehnten psychologischen Anschauung. Von der gewöhnlichen Form dieser Anschauung scheidet sie sich nur dadurch, dass ler Weltwille als die schöpferische Kraft der Materie gedacht wird. Dieses ursprüngliche Verhältniss wird dann aber zugleich ls ein in der Erscheinungswelt fortwirkendes angenommen. Auch bei Schopenhauer enthält daher die Erscheinung mannigache Hindeutungen auf das Sein. Doch ist es keine bestimmte Gesetzmäßigkeit, aus welcher der Philosoph solche Beziehunen abzuleiten sucht, sondern er folgt dabei seiner combinienden Phantasie und dem Zug seiner Neigungen und Abeigungen. Dem Versuch eines exacten Aufbaues der Metaphysik, wie ihn Herbart unternimmt, steht daher chopenhauers Philosophie auch in dem Sinne als sein vollndetes Gegenbild gegenüber, dass diese aus verschiedenen Weltanschauungen willkürlich combinirt, was den eigenen Neigungen und Gemüthsbedürfnissen entgegenkommt. Wie er in der Psychologie von dem psychophysischen Materialisus und in dem Grundgedanken seiner Metaphysik von ants Lehre vom Willen Gebrauch macht, so ist seine esthetik von der platonischen Ideenlehre beeinflusst, und ber das Ganze seiner Philosophie ist schließlich jene pesmistische, weltflüchtige Stimmung ausgebreitet, in der er ch der Gedankenwelt der indischen Denker verwandt fühlt. o nimmt dieses System zwar nach seinem entscheidenden

metaphysischen Begriff in der auf Kant folgenden Entwicklung realistischer Denkweisen eine in der allgemeinen Bewegung des Denkens wohlbegründete Stellung ein. Im einzelnen aber herrscht in ihm vielfach individuelle Laune und Willkür. Doch gilt auch in diesem Fall der Satz, dass das Zufällige nur scheinbar außerhalb der Gesetze steht. Gerade diese willkurlichen, die Consequenz des Systems beeinträchtigenden Elemente sind solche, denen auch die allgemeinen Stimmungen der Zeit entgegenkamen, und in denen sich überhaupt eine Wendung der philosophischen Interessen bemerklich macht, die nicht in der Zeit, in der dieses System ursprünglich entstand, wohl aber in der, in welcher es seine Wirkung zu entfalten begann, eingetreten war. (Vgl. oben S. 260.)

Dagegen macht in dem einen Punkt, welcher der ganzen auf Kant folgenden Philosophie eigen ist, nämlich in dem trotz aller transcendenten Hülfsbegriffe stark hervortretenden Interesse an der Erscheinungswelt, auch das System Schopenhauers keine Ausnahme. Die transcendenten Ideen Kants und der vorkantischen Philosophie, in denen die auf ein übersinnliches Sein gerichteten Wünsche und Forderungen des Menschen zum Ausdruck gekommen waren, finden bei Schopenhauer keine Stelle. Hatte Herbart den Gottesbegriff als einen außerhalb der Philosophie stehenden Grenzbegriff angesehen, so lehnte ihn Schopenhauer überhaupt ab. Wie in dem an Kant sich anschließenden Idealrealismus, so ist daher auch in diesen realistischen Systemen das ganze Interesse der Philosophie der empirischen Wirklichkeit zugewandt. Dies tritt am schärfsten gerade bei Schopenhauer hervor, weil er im Gegensatze zu den andern Systemen und besonders zu dem Hegels, dem die wirkliche Welt der Inbegriff aller Werthe ist, die völlige Werthlosigkeit des Daseins betont. Denn die Erlösung von dem Uebel dieses werthlosen Daseins sieht

eine Philosophie nicht, wie der platonische und christliche Idealismus, in der Theilnahme an einer übersinnlichen, absolut werthvollen Welt, sondern in dem Verschwinden des Daseins überhaupt, in dem absoluten Vergessen, dem Nirwana der indischen Philosophie. So steht der Pessimismus dieses Systems im engsten Zusammenhange damit, dass es die Werthe negirt, die der ihr unmittelbar vorangegangene Idealrealismus in der wirklichen Welt gefunden hatte, dass ihr aber die Idee einer transcendenten Welt, die dafür Ersatz bieten könnte, verloren gegangen ist.

6. Sicherlich ist mit diesen Entwicklungen die Geschichte des Realismus nicht abgeschlossen. Mehr als irgend eine andere metaphysische Richtung stellt er weitere mögliche Stufen in Aussicht, da er in engerer Fühlung als die andern mit dem jeweiligen Zustand des gesammten wissenschaftlichen Bewusstseins steht. Aber die Symptome solcher neuen Gestaltungen gehören noch allzu sehr der Gegenwart an, um in einer wesentlich historisch gerichteten Uebersicht der metaphysischen Systeme Platz finden zu können.

Nur zwei Gesichtspunkte lassen sich hier wohl als die für die kommenden Entwicklungen maßgebenden festhalten. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit, die sich uns in der Aufeinanderfolge der Weltanschauungen zu erkennen gibt, lässt annehmen, dass sich der dualistische Realismus in allen seinen Gestaltungen ausgelebt hat, dass also einer monistischen Richtung dieser Denkweise die Zukunft gehört. Eine solche ist nun an und für sich nur in doppelter Form möglich: entweder muss sie schließlich auf eine materialistische, oder sie muss auf eine idealistische Krönung ihres Gebäudes hinauskommen. Nachdem sich der Materialismus nach allen Merkmalen, die seinen neuesten Entwicklungen anhaften, ausgelebt hat (s. oben S. 369), ist die zweite Möglichkeit die einzige, die übrig bleibt. Einem Idealrealismus wird also die

Zukunft der Philosophie gehören. Dies hatten mit richtigem Blick schon ein Fichte und Hegel erkannt. Doch in unseliger Verblendung über die Methoden des wissenschaftlichen Denkens und über das Verhältniss der Philosophie zu den Einzelwissenschaften befangen, vermochten sie es nicht, den Grundgedanken der neuen Weltanschauung zu der Gesammtentwicklung des wissenschaftlichen Denkens in eine lebendige Beziehung zu setzen.

Hier tritt nun der zweite Gesichtspunkt ergänzend ein. Die Philosophie soll realistisch sein auch in dem Sinne, dass sie nicht abseits von dem positiven Wissen ein scheinbar logisches, in Wahrheit aber völlig phantastisches Begriffsgebäude errichtet, sondern dass sie die realen Wissenschaften und die in ihnen geübten und bewährten Methoden zu ihrer Grundlage nimmt, um auf solche Weise der Forderung nach einer wissenschaftlichen Philosophie wahrhaft gerecht zu werden. Diese Forderung ist es, die, nachdem phantastische Begriffsverknüpfungen, Stimmungsphilosophien und eklektische Auffrischungen überlebter Weltanschauungen lange genug geherrscht haben, dringender als seit langer Zeit in der Gegenwart sich erhebt.

**Litteratur.** Spinoza. Ethica. Lib. I et II. Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate. Wolff. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt etc. 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. Herbart, Hauptpunkte der Metaphysik. 1808. Allgemeine Metaphysik. 1828—29. Werke Bd. 3 u. 4. Kurze Encyklopädie der Philosophie, 1831. Werke Bd. 2. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. W. Bd. 2 u. 3.

## III. Die ethischen Richtungen.

### § 46. Allgemeine Uebersicht der ethischen Richtungen und ihrer Entwicklung.

1. Ist die Erkenntnisslehre an sich von rein theoretischen, die Metaphysik von theoretischen und praktischen Motiven zugleich beherrscht, so ist die Ethik das im eminenten Sinne praktische Gebiet der Philosophie. In dieser Tendenz ergänzt sie ebensowohl die Erkenntnisstheorie, wie sie zu ihr in einem Gegensatze steht. Diesen sucht dann die Metaphysik nach Möglichkeit auszugleichen. Auf die ethischen Richtungen übt daher die Erkenntnisslehre in der Regel nur einen indirecten, durch die Metaphysik vermittelten Einfluss aus, während metaphysische und ethische Richtungen in directen Wechselbeziehungen zu stehen pflegen. Trotzdem gewinnen auch den metaphysischen Systemen gegenüber die ethischen Anschauungen deshalb eine verhältnissmäßig selbständigere Stellung als andere Sondergebiete der Philosophie, weil solche Momente, die metaphysisch nur eine nebensächliche Rolle spielen, ein hohes ethisches Interesse in Anspruch nehmen und so für die Scheidung gewisser ethischer Richtungen maßgebend werden können. Dieses Verhältniss beruht eben darauf, dass jede Metaphysik, so sehr bei ihr praktische Motive wirksam sein mögen, doch an sich zunächst eine allgemeine Weltanschauung und demnach in erster Linie eine theoretische Deutung der allgemeinen Weltprobleme zu sein strebt. Darum entscheidet sich der Charakter eines metaphysischen Systems immer zunächst nach theoretischen Merkmalen, während der einer ethischen Richtung von den Motiven oder Zwecken abhängt, aus denen man die Thatsachen des sittlichen Lebens zu erklären sucht.

2. Nun lassen sich den freien Willenshandlungen des Menschen gegenüber, die das Substrat aller ethischen Betrachtung bilden, an und für sich zwei Fragen stellen, von deren Beantwortung daher schließlich die Lösung aller Probleme der Ethik abhängt: die erste dieser Fragen bezieht sich auf die im Menschen gelegenen Ursachen seines Thuns, die zweite auf die äußeren Wirkungen, auf die dieses Thun gerichtet ist. Jene inneren Ursachen nennen wir, insofern für die ethische Beurtheilung nur solche in Betracht kommen, die der Willenshandlung als ihre psychischen Bedingungen vorausgehen, die Motive des sittlichen Thuns; diese äußeren Erfolge bezeichnen wir, da es sich auch hier nur um solche handelt, die gewollt, und also mit Bewusstsein erstrebt werden, als die Zwecke des sittlichen Thuns. Beide zusammen, die Motive und die Zwecke der Handlung, bestimmen die sittliche Werthbeurtheilung, die demnach so lange eine einseitige und unvollkommene bleibt, als sie nicht beide Factoren zugleich in Betracht zieht. In der That haben sittliche Motive für sich allein keinen Werth, wenn ihnen nicht objective Zwecksetzungen und diesen entsprechende Handlungen zur Seite stehen; und der Werth objectiv zweckmäßiger Erfolge ist hinwiederum kein sittlicher, falls diese nicht aus Motiven hervorgehen, die wir als sittliche auffassen.

So sehr aber beide Factoren, Motive und Zwecke, zusammengehören, so ist doch in der Entwicklung der ethischen Richtungen nur allmählich eine gleichmäßige Würdigung derselben eingetreten; ja vielfach mangelt eine solche noch in neueren Richtungen, indem diese bald den inneren Werth der Motive, bald den äußeren der erstrebten Zwecke einseitig bevorzugen. Im ganzen ist aber die Entwicklung der ethischen Richtungen von der Reflexion über die Motive ausgegangen und hat erst später auf die der Zwecke übergegriffen. In diesem Sinne bewegt sich die

ntike Ethik durchgehends in Untersuchungen über die lotive des individuellen Handelns. Sie ist daher, insofern e constante Wirksamkeit sittlicher Motive in einer mensch-:hen Persönlichkeit Tugend (ἀρετή) genannt wird, im emi-:nten Sinne Tugendlehre. Die Frage »was ist Tugend?«, ıs heißt »welche Vereinigung von Willensmotiven soll in nem sittlichen Menschen angetroffen werden?« steht im Vor-:rgrund ihrer Erwägungen. Dass die Tugend ihren Träger :glücke, und dass aus seinem Handeln objective Güter :rvorgehen, gilt dabei als eine selbstverständliche Voraus-tzung; die Natur dieser Güter ist aber im allgemeinen kein :genstand besonderer auf sie gerichteter Ueberlegungen. es erklärt sich unschwer daraus, dass die Güter des Lebens d die auf ihre Erzeugung gerichteten äußeren Normen des ndelns zunächst als gegebene in Religion, Sitte und Recht genommen werden, wogegen die Frage, wie der Mensch schaffen sein müsse, um so viel als möglich das Seinige Erzeugung dieser allgemein anerkannten Güter beizu-gen, schon sehr frühe sich erhebt und lange vor der Aus-dung einer wissenschaftlichen Ethik in Sprüchen und ıximen, in Griechenland z. B. in den sogenannten Sprüchen r sieben Weisen, sich äußert. Erst viel später und im all-meinen angeregt durch Krisen und Umwälzungen, die die lichen Lebensanschauungen selber erfahren, beginnt die age nach dem objectiven Werth der sittlichen Normen bst aufgeworfen zu werden. Die Zwecke, auf deren Schaf-ıg, oder gegen deren Vernichtung jene Normen gerichtet d, werden nach dem Grund ihrer Werthschätzung geprüft. ıs Gute als Zweck sittlicher Handlungen gilt nun nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern es wird nach dem esen desselben und nach dem Ursprung seiner Werth-hätzung gefragt. Dies ist im allgemeinen der Standpunkt r neueren Ethik in ihren vorwaltenden Richtungen. Hier

lautet die Frage nicht mehr »was ist Tugend?«, oder di
tritt doch in den Hintergrund. Vielmehr concentrirt s
das Hauptinteresse auf die Frage: »was ist ein sittlicl
Gut?« Die moderne Ethik ist daher vorwiegend Güt
lehre. Der größeren Vieldeutigkeit dieser Frage entspri
zugleich die größere Mannigfaltigkeit der neueren ethisch
Richtungen, eine Mannigfaltigkeit, die außerdem noch wese
lich durch die Nachwirkungen der älteren Ethik erhöht wi
da der Tugendbegriff und die zuerst von der griechisch
Philosophie im Anschluss an diesen Begriff aufgeworfen
ethischen Probleme auch in die neuere Wissenschaft hine
reichen.

3. Die antike Ethik knüpft in ihren Reflexionen üb
das Wesen der Tugend unmittelbar an das vorwissenscha
liche Bewusstsein an. Diesem erscheint das Sittliche
eine äußere Macht, die sich in bestimmten, an den Mensch
von außen herantretenden Sittengeboten kundgibt. Die let
teren empfangen aber vorzugsweise in zwei Formen ihre ve
bindliche Kraft: als religiöse Vorschriften und als staa
liche Normen. Zu ihnen tritt als ein unbestimmter abgegren
tes und zunächst überhaupt nicht deutlich zu sondernd
Gebiet das der Sitte hinzu. Diesen ursprünglichen Zustar
des sittlichen Bewusstseins lässt auch die beginnende Wisse
schaft bestehen. Darum geht sie in ihren Anfängen, au
schließlich den kosmologischen Fragen zugewandt, an der
ethischen Problem noch achtlos vorüber: die sittlichen Mächt
wie sie in Religion, Recht und Sitte dem Menschen vo
außen entgegentreten, werden als gegebene anerkannt, ohn
dass nach ihrer Herkunft gefragt würde. Als tugendhaft gi
wer diesen Mächten gehorsam ist, und einen höheren Gra
von Tugend erwirbt sich der, der sich mit seiner ganze
Persönlichkeit ihnen hingibt, der Fromme, der über da
gewöhnliche Maß hinaus die Götter ehrt, der Tapfere, de

sich für den Staat opfert oder dauernde Verdienste um ihn erwirbt. Sichtlich haben die Reflexionen über das Sittliche zunächst an die in solchem Handeln sich bethätigenden Unterschiede der Menschen angeknüpft. Die Frage, was Tugend sei, beantwortet sich aber von selbst aus dem so sich entwickelnden Begriff des normgemäßen Handelns in seinen verschiedenen Abstufungen, von der bloßen Befolgung äußerer Gebote an bis zur Hingabe für freiwillig übernommene Pflichten. Alle Ethik beginnt daher mit einer heteronomen Moral: mit einem Standpunkt, der die sittlichen Normen als von außen gegebene hinnimmt und das subjective Verhalten des Menschen, seine Tugend, zunächst bloß äußerlich nach dem Verhältniss seiner Handlungen zu diesen als objective Mächte betrachteten Normen schätzt. Diese heteronome Moral beherrscht auch noch die Anfänge der Philosophie. Sie macht sich hier vor allem darin geltend, dass das Sittliche überhaupt noch nicht Gegenstand des philosophischen Nachdenkens geworden ist, sondern höchstens in einzelnen Maximen praktischer Lebensweisheit oder in einer Bethätigung religiöser Gesinnung gepflegt wird, die mit dem theoretischen Nachdenken über die Dinge noch keine Verbindung eingegangen ist.

Hieraus erklärt sich die Thatsache, das der eigentliche Geburtsmoment der Ethik als Wissenschaft an das plötzlich auftauchende Bewusstsein eben dieser Heteronomie der Moralgebote und an die mit diesem Bewusstsein alsbald sich verbindende Erkenntniss geknüpft ist, dass niemand anderes als der Mensch selbst der Urheber solcher Gebote sein könne. Diesen epochemachenden Schritt hat in Griechenland die Sophistik gethan. Sie hat die naive Vorstellung erschüttert, auf der die alte Sitte beruhte, dass Religion, Recht und Staat objective Mächte seien, denen der Mensch als solchen Gehorsam schulde. Damit hat sie die bis dahin geltende

lautet die Frage nicht mehr »was ist Tugend?«, oder diese tritt doch in den Hintergrund. Vielmehr concentrirt sich das Hauptinteresse auf die Frage: »was ist ein sittliches Gut?« Die moderne Ethik ist daher vorwiegend Güterlehre. Der größeren Vieldeutigkeit dieser Frage entspricht zugleich die größere Mannigfaltigkeit der neueren ethischen Richtungen, eine Mannigfaltigkeit, die außerdem noch wesentlich durch die Nachwirkungen der älteren Ethik erhöht wird, da der Tugendbegriff und die zuerst von der griechischen Philosophie im Anschluss an diesen Begriff aufgeworfenen ethischen Probleme auch in die neuere Wissenschaft hineinreichen.

3. Die antike Ethik knüpft in ihren Reflexionen über das Wesen der Tugend unmittelbar an das vorwissenschaftliche Bewusstsein an. Diesem erscheint das Sittliche als eine äußere Macht, die sich in bestimmten, an den Menschen von außen herantretenden Sittengeboten kundgibt. Die letzteren empfangen aber vorzugsweise in zwei Formen ihre verbindliche Kraft: als religiöse Vorschriften und als staatliche Normen. Zu ihnen tritt als ein unbestimmter abgegrenztes und zunächst überhaupt nicht deutlich zu sonderndes Gebiet das der Sitte hinzu. Diesen ursprünglichen Zustand des sittlichen Bewusstseins lässt auch die beginnende Wissenschaft bestehen. Darum geht sie in ihren Anfängen, ausschließlich den kosmologischen Fragen zugewandt, an dem ethischen Problem noch achtlos vorüber: die sittlichen Mächte, wie sie in Religion, Recht und Sitte dem Menschen von außen entgegentreten, werden als gegebene anerkannt, ohne dass nach ihrer Herkunft gefragt würde. Als tugendhaft gilt wer diesen Mächten gehorsam ist, und einen höheren Grad von Tugend erwirbt sich der, der sich mit seiner ganzen Persönlichkeit ihnen hingibt, der Fromme, der über das gewöhnliche Maß hinaus die Götter ehrt, der Tapfere, der

Sophistik, einen beliebigen einzelnen, sondern den Menschen als Gattung, als ein nach allgemeingültigen Gesetzen denkendes Wesen, zum Schöpfer der Tugend machte. Nicht die äußere Befolgung der Sittengebote, sondern die Erkenntniss ihrer Nothwendigkeit ist ihm das Fundament der Moral. Mag auch auf dem Standpunkt naiver Reflexion, der dieser ersten Begründung einer autonomen Ethik eigen ist, der Mensch noch allzu sehr als ein rein erkennendes Wesen aufgefasst werden, das Wesentliche der nun gewonnenen Auffassung besteht darin, dass sie den Ursprung des sittlichen Verhaltens in das menschliche Bewusstsein verlegt. Doch in der sokratischen Fragestellung wie in ihrer Beantwortung ist auch schon die Schranke angedeutet, welche die antike Ethik nie überschritten hat. Die Frage nach dem Wesen der Tugend ist das einzige Problem der sokratischen Ethik. Was das Gute im objectiven Sinne, warum eine bestimmte Handlung nach ihrem äußeren Erfolg sittlich werthvoll sei und eine andere nicht, dies bleibt völlig dahingestellt. Der Begriff des sittlichen Gutes wird ohne weiteres als verwirklicht in den allgemein anerkannten Normen der Sitte vorausgesetzt; und hierin behält zugleich jene Berufung auf die Gebote des Staats und der Götter ihre Bedeutung. Diese Ethik ist in Wirklichkeit autonom nur nach der subjectiven Seite, in der Auffassung der Tugend als einer aus der eigenen Natur des Menschen hervorgehenden Fähigkeit. Noch aber bleibt sie heteronom in Bezug auf die Güter, die als die Objecte dieser Tugend gelten.

4. Indem die beiden größten Nachfolger des Sokrates, Plato und Aristoteles, nicht mehr die subjective Rückwirkung des Handelns auf die handelnde Persönlichkeit, sondern seine unmittelbare objective Wirkung zum entscheidenden Kriterium der Tugend machen, nähern sich nun die ethischen Systeme dieser Philosophen bereits der Ausbildung

einer ethischen Güterlehre, wie eine solche dann vorzugsweise die neuere Ethik erstrebt hat. Zugleich bildet sich aber in diesen Systemen ein neuer, für die weitere Entwicklung der Ethik entscheidender Gegensatz aus. Er beruht auf einer verschiedenen Auffassung über das Wesen der Tugend, die auch eine abweichende Stellung zum Begriff des Guten in sich schließt. Bei Plato beruht die Tugend auf den ursprünglichen Eigenschaften der Seele, diese selbst aber entspringen aus dem Verhalten der Seele zur Ideenwelt, insbesondere zur höchsten, für den Tugendbegriff entscheidenden Idee, zu der des Guten. Die platonische Tugend beruht also auf dem unmittelbaren Verhältniss der Seele zur übersinnlichen Welt, seine Ethik ist zwar eine autonome, insofern sie aus der eigensten Natur der menschlichen Seele hervorgeht, sie ist aber zugleich eine transcendente, und bildet insofern, da immerhin das transcendente Tugendideal als eine außerhalb des sinnlichen Menschen liegende Norm gedacht wird, eine Art Uebergangsstufe zwischen heteronomer und autonomer Moral. Bei Aristoteles dagegen erscheint, zusammenhängend mit seiner metaphysischen Auffassung der Verbindung von Form und Stoff, die Tugend durchaus als eine der menschlichen Seele selbst innewohnende Eigenschaft, und er ist zudem der Erste, der sie nicht einfach als ein ursprüngliches Vermögen der Seele voraussetzt, sondern aus der Natur der allgemeingültigen menschlichen Affecte abzuleiten sucht. So gelangt er zu einer immanenten Moral, die als solche völlig autonom ist, den Charakter des Heteronomen ganz und gar abgestreift hat.

5. So hatte die antike Ethik auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung bereits die drei Hauptrichtungen der Ethik hervorgebracht, in oder zwischen denen sich von da an alle Moralsysteme bewegen: die heteronome, die transcendente

die immanente. Nachdem sich die beiden letzteren in großen Systemen der antiken Philosophie ausgebildet, er-en sie aber ihre Differenzirung in verschiedene Unterformen in der neueren Philosophie. Dies geschah wesent-unter dem Einflusse jenes oben erwähnten Uebergangs Ethik aus einer Tugendlehre in eine Güterlehre, welcher neueren Ethik ihren eigenartigen Charakter gegeben hat. ser Uebergang selbst steht unter einem ähnlichen Ein-se, wie er im Alterthum das erste Erwachen der ethischen exion ins Leben rief. Es ist die Philosophie der Renais-ce, die, indem sie sich mehr und mehr den bisher für ıtastbar gehaltenen Normen der Religion und der Sitte /achsen fühlt, über den Ursprung alles dessen, was bis n als ein überliefertes Erbe hingenommen worden war, henschaft zu geben sucht. Wie über die Entstehung des tes und der Rechtsordnung, der Religion und Cultur, so ctirt die Renaissancephilosophie auch über den Ursprung sittlichen Normen. Demnach steht nicht mehr die ge, was Tugend sei, sondern die andere, was das Sitt-e selbst sei, und welchen Zwecken es diene, im Vor-rund des Interesses. Die Vielgestaltigkeit der möglichen vorten auf diese Frage ist es zugleich, die eine größere nigfaltigkeit ethischer Lehren von zum Theil weit ausein-ergehender Tendenz entstehen lässt. Die Renaissance-osophie nimmt so in der Geschichte der neueren Ethik ähnliche Stellung ein, wie das Zeitalter der Sophistik er des Alterthums. Hatte aber diese, dem Subjectivismus Sophistik entsprechend, der erwachenden ethischen Re-on die Richtung auf eine subjective Tugendlehre eben, so verleiht das universellere, mehr der objectiven t zugewandte Interesse der Renaissancephilosophie der eren Ethik ebenso von Anfang an den vorwaltenden rakter einer objectiven Güterlehre, in welcher der

vormals herrschende Tugendbegriff nur noch eine secundäre und abhängige, mehr für die praktische Moral als für die ethische Theorie selbst bedeutsame Stellung einnimmt.

## § 47. Heteronome Moralsysteme.

1. Obgleich, wie oben bemerkt, eigentlich erst mit der Entwicklung autonomer Systeme die wissenschaftliche Ethik ihren Anfang genommen hat, so ist damit doch die heteronome Moral auch aus der Wissenschaft nicht völlig verschwunden. Ueberall, wo große Krisen der Weltanschauungen eintreten, wo sich bisherige Ueberzeugungen ausgelebt und die Grundlagen neuer noch nicht gebildet haben, da tritt die Annahme eines heteronomen Ursprungs der sittlichen Normen meist als ein ähnliches kritisches Symptom hervor, wie im Gebiet der Erkenntnisstheorie der Skepticismus, der diese Verwandtschaft der Gesinnung auch darin bezeugt, dass er nicht selten mit einer energischen Betonung der Nothwendigkeit eines dem Wissen zu Hülfe kommenden Glaubens verbunden ist. Dazu kommt noch ein anderes Moment, welches das Auftreten heteronomer Anschauungen zu einer besonders bemerkenswerthen Erscheinung in der Geschichte der ethischen Reflexion macht. Es besteht darin, dass die äußerste Betonung des autonomen Ursprungs der sittlichen Normen von selbst in eine heteronome Betrachtungsweise überspringt, so dass hier eine eigenthümliche, aber in der Natur des Willens wohl begründete »coincidentia oppositorum« zu bemerken ist. Sobald nämlich die sittliche Autonomie als eine subjective Willkür des Einzelnen oder einer bestimmten, nach gemeinsamen Interessen handelnden Culturgesellschaft aufgefasst wird, so ist eine solche Autonomie für jedes andere Individuum oder für jeden andern Theil der Menschheit, der außerhalb dieser sich ein

autonomes Gesetz gebenden Gesellschaft steht, eine Heteronomie. Angenommen, jeder Mensch wäre der selbständige Schöpfer der Normen, denen er in seinem Handeln folgt, so würde dieses für ihn selbst autonome Gesetz für jeden seiner Nebenmenschen heteronom sein; ja, da dieses subjective Gesetz außerdem von jedem Einzelnen in jedem Moment mit einem andern vertauscht werden könnte, so würde es in letzter Instanz auch für ihn selbst heteronom sein. Die absolute Willkür wird zum Zufall, zur Laune, die über ihrem eigenen Urheber wie eine fremde Macht schwebt, die ihn in jedem Augenblick mit einem neuen, ihm selbst unerwarteten Gebot bedrohen kann. So hat in der That die Sophistik der ethischen Reflexion jenen energischen Anstoß gerade dadurch gegeben, dass sie an die Stelle der ursprünglichen Heteronomie der objectiven Sitte die subjective Autonomie des schrankenlosen Willens setzte, die damit zur Heteronomie der Willkür wurde. Eine wirklich autonome Moral kann demnach nur eine solche sein, die ihre Normen auf die allgemeingültige Natur des Menschen, nicht eine solche, die sie auf den zufälligen Willen des einzelnen Subjectes gründet. Diesen Schritt von der subjectiven Willkür zur Forderung der Allgemeingültigkeit hat eben Sokrates gethan, der durch ihn erst zum Begründer einer autonomen Ethik geworden ist.

2. Auch in der späteren Entwicklung der Ethik bezeichnet demnach das Auftreten heteronomer Denkweisen im allgemeinen kritische Uebergangszustände, in denen die bis dahin vorhandenen Grundlagen einer autonomen Moral mit den allgemeinen Weltanschauungen, mit denen sie zusammenhängen, wankend geworden und neue nicht gewonnen sind. Dabei pflegen sich aber solche heteronome Systeme späteren Ursprungs von der ursprünglichen vorwissenschaftlichen Form heteronomer Ethik dadurch zu unterscheiden, dass sie nicht,

wie diese, auf verschiedene Quellen, Religion, Gesetz, Sitte und Herkommen, zurückgehen, sondern eine Art äußerer Normen ausschließlich als maßgebend anerkennen. Durch diese einheitliche Herleitung, die nur der Theorie, nicht der Wirklichkeit eigen ist, erweisen sich eben solche Systeme späteren Ursprungs selbst als Producte einer ethischen Reflexion. Von allen jenen an den Menschen von außen herantretenden Pflichtgeboten sind es daher auch nur die zwei, die sich der Beobachtung besonders leicht aufdrängen, das religiöse und das staatliche Gebot, die vorzugsweise als die Quellen der Sittlichkeit betrachtet werden, ob man nun in diesem Ursprung ein Zeugniss ihrer Gültigkeit oder umgekehrt ein Motiv zu ihrer Bekämpfung erblicken mag. Die heteronomen Moralsysteme zerfallen demnach in die religiöse und die politische Heteronomie, und beide können je nach Umständen eine conservative oder eine revolutionäre ethische Tendenz verfolgen. An und für sich ist die ausschließlich religiöse Ethik heteronom. Ob die Religion zureichend definirt sei, wenn man sie mit Kant als eine »Auffassung der Sittengesetze als göttlicher Gebote« bezeichnet, daran kann man wohl zweifeln. Dagegen kann man nicht zweifeln, dass jede Religion die Sittengesetze als göttliche Gebote auffasst. Darum haben Moralsysteme mit stark ausgeprägter religiöser Tendenz stets einen Zug zur Heteronomie, und ebenso tritt diese in Zeiten und Denkrichtungen hervor, die zugleich dem auf ähnlichem Boden erwachsenen mystischen Skepticismus huldigen. So ist die heteronome religiöse Moral in den Anfängen der christlichen Philosophie vorherrschend. Sie tritt dann mehr zurück oder verbindet sich durch die Aufnahme der aristotelischen Tugendlehre mit Elementen der autonomen Moral in der Scholastik, um beim Niedergang derselben, in dem scholastischen Nominalismus, wieder mit geflissentlicher Einseitigkeit allen auf weltliche Motive abzielenden Deutungen gegenübergestellt zu

werden. Noch einmal hat endlich die theologische Orthodoxie des 18. Jahrhunderts in ihrem Kampf gegen das Freidenkerthum den heteronomen Standpunkt energisch betont, indem sie sich namentlich in dem sogenannten theologischen Utilitarismus der Engländer bis zu der Behauptung verstieg, die sittlichen Normen seien ihrem eigenen Inhalte nach zufällig, ihr Werth und ihre Geltung beruhten nur auf der Thatsache, dass sie göttliche Gebote seien.

3. Seltener als die religiöse ist die politische Heteronomie in der Geschichte hervorgetreten. Doch hat sie zweimal als Begleiterin politischer Revolutionen eine bedeutsame Rolle gespielt: das eine Mal als eine Rückwirkung der englischen Revolution des 17. Jahrh. in der Ethik des Thomas Hobbes, zugleich verbunden mit einer politisch conservativen Richtung; das andere Mal, in der der französischen Revolution des 18. Jahrhunderts vorausgehenden Philosophie, in revolutionärer Tendenz und daher verbunden mit der Forderung einer wesentlichen »Umwerthung« der bis dahin geltenden sittlichen Werthbegriffe. Eine verwandte Strömung bildet die Sturm- und Drangperiode der deutschen Litteratur sowie die Romantik in ihren Anfängen. Sie wiederholt sich zum Theil in den Bestrebungen unserer neuesten Litteratur. Alle diese Anwandlungen einer heteronomen Ethik sind zugleich getragen von einer energischen Reaction des selbstbewussten Ich gegen jede Art ihm von außen dargebotener Normen. Dabei kann diese Reaction bald einen cynisch egoistischen Charakter besitzen, wie bei Max Stirner, bald das Ideal einer schrankenlosen freien Persönlichkeit zu gestalten suchen, wie in Fr. Nietzsches »Herrenmoral«. Auch dieses Ideal beruht aber auf der Voraussetzung, dass die sittlichen Gesetze nicht, wie die Gesetze des Intellects, der Natur des Menschen immanent, sondern dass sie vom Menschen willkürlich geschaffen seien und daher in jedem Augenblick wieder willkürlich

von ihm abgeändert werden könnten. Diese Richtung, die theils aus dem den neueren Entwicklungen der Kunst und Wissenschaft in hohem Grad eigenen Streben nach neuen Idealen und Werthen, theils aus dem alllgemeinen Drang des Individuums nach Geltendmachung seiner Willensautonomie hervorgegangen ist, vereinigt naturgemäß in sich die Momente der religiösen und der politischen Heteronomie: sie will eine »Umwerthung aller Werthe«. Indem dabei aber bald hauptsächlich religiöse, bald politische und sociale Motive als die Quellen der innerhalb eines bestimmten Zeitalters geltenden Normen angesehen werden, liegt auch hier der Schwerpunkt abwechselnd mehr auf der Seite der religiösen oder der politischen Heteronomie.

4. In der Heraushebung des Sittlichen aus der Gesammtheit der natürlichen geistigen Bethätigungen des Menschen besteht die Schwäche aller heteronomen Moral. Diese nimmt den sittlichen Problemen gegenüber den nämlichen halb naiven Standpunkt einer eben erst beginnenden Reflexion ein, den die Sophistik von ihrem strenger durchgeführten subjectivistischen Standpunkte aus folgerichtig zu allen gemeinsamen Schöpfungen des menschlichen Geistes eingenommen hatte, zu Gesellschaft und Sprache gerade so gut wie zu Moral und Religion. Nur was der Einzelne für sich allein besitzt, was er unabhängig von seinen Beziehungen zu andern Menschen sein eigen nennt, war nach ihrer Meinung ein Natürliches, Ursprüngliches. Die Gesellschaft selbst und ihre Erzeugnisse betrachtete sie als etwas Gewordenes, Künstliches. Im Grunde gilt aber für alle diese allgemeingültigen Schöpfungen des menschlichen Zusammenlebens dasselbe, was für die primitivste derselben, für die Sprache gilt. So absurd es wäre annehmen zu wollen, die Sprache sei durch Verabredung entstanden, da eine solche eben die Existenz der Sprache voraussetzt, gerade so unmöglich

t es anzunehmen, die Gesellschaft selbst, die Familie, ie Sitte, die Sittlichkeit seien willkürlich entstandene Schö- fungen, die demzufolge auch jeden Augenblick willkürlich ngestoßen oder abgeändert werden könnten; und sie seien :ht vielmehr Erzeugnisse einer Entwicklung und einer all- *hl*ichen Umbildung, die in ihrem allgemeinsten Verlauf nso unabhängig von dem Eingreifen des individuellen schlichen Willens ist, wie das bei den Normen unseres schen Denkens oder bei den Gesetzen der Empfindungen, Gefühle und Affecte der Fall ist. Auf allen diesen ieten kann der individuelle Wille innerhalb der ihm an- viesenen Schranken gerade so frei schalten, wie er es mit ihm überlieferten Sprache zu thun vermag. Aber keines ser Gebiete gemeinsamen menschlichen Lebens hat er aus m Nichts geschaffen oder vermag er willkürlich zu nichte machen, um es dann in neuer Form wieder erstehen zu sen. Solche aus dem täuschenden Bewusstsein einer ab- uten Autonomie des Individuums gegenüber der Gemein- naft hervorgegangene Anschauungen beruhen also auf der :rkennung der von dem ersten Begründer einer autonomen d zugleich immanenten Moral, von Aristoteles, ausge- rochenen Wahrheit, dass der Mensch ein »Zoon politikon« , — einer Wahrheit, an die natürlich auch die andere eng bunden ist, dass das gesellschaftliche Leben gerade so gut ch bestimmten Gesetzen verläuft wie das Leben des Ein- lnen. Dass diese Thatsache in Zeiten heftiger politischer, ligiöser oder socialer Krisen am häufigsten verkannt wird, ist greiflich. In Augenblicken, wo die überlieferten Formen des meinsamen Lebens in starken Umbildungen begriffen sind. mächtigt sich des Einzelnen leicht die Meinung, er sei nur f sich selbst gestellt; und er empfindet die ererbten Güter der ıltur als eine ihm fremde äußere Norm, der er eine selbst- schaffene gegenüberstellen möchte, während er die neuen

Formen übersieht, die aus den alten heraus ohne sein Zu thun das Leben und Wirken der Gemeinschaft fortan ve ändern. So beruhen denn alle diese Anschauungen auf einer Irrthum, der eben aus der engen Beziehung des Sittliche zum Willen entsprungen ist: auf dem Irrthum nämlich, a stehe die Wissenschaft den Gesetzen des Handelns ganz ande gegenüber als den Gesetzen des Erkennens, und als hab daher die Ethik die Gesetze des sittlichen Handelns nich wie die Logik diejenigen des Denkens, zu entwickeln und z erklären, sondern selber hervorzubringen.

**Litteratur.** Plato. Euthydemos. Protagoras. Gorgias. Kritische Er örterung der sophistischen Ethik. Thomas Hobbes, The elements o law, chap. 6. De cive, cap. 12. Max Stirner, Der Einzige und sei Eigenthum. 1845. Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. 187 Zur Genealogie der Moral. 1887.

## § 48. Transcendente Moralsysteme.

1. Die transcendente Moral betrachtet die sittlichen Nor men als Gesetze, die dem menschlichen Willen immanen sind. Aber sie betrachtet sie zugleich als Bestimmungsgründ des Willens, die diesem nicht vermöge seiner natürlichen Be schaffenheit und gemäß seinem Zusammenhang mit de übrigen empirischen Bewusstseinsvorgängen zukommen, son dern aus einer dem Erkennen oder Wollen außerdem eigene Beziehung zur übersinnlichen Welt hervorgehen. Eben hier durch bildet die transcendente Moral eine Uebergangsstuf zwischen den heteronomen und den autonomen Systemen Den letzteren gehört sie an, weil sie das sittliche Thun au dem Wesen des Menschen zu begreifen sucht; den erstere neigt sie zu, weil sie in dieses Wesen des Menschen ei doppeltes Sein, ein sinnliches und ein übersinnliches hinein trägt, um dann ausschließlich zu dieser Verbindung m der übersinnlichen Welt die sittlichen Normen in Beziehun

zu bringen, so dass dieselben der sinnlichen Natur des Menschen wieder als heteronome gegenüberstehen.

Nun kann je nach der herrschenden Auffassung vom Willen die Heteronomie der transcendenten sittlichen Normen eine doppelte sein. Wird der Wille selbst, wie es in der älteren Philosophie durchgehends geschah, aus dem Erkennen, das richtige Wollen also aus dem klaren und richtigen Erkennen abgeleitet, so werden auch die sittlichen Normen in erster Linie als Erkenntnissnormen, dabei aber als solche Wahrheiten aufgefasst, die dem Menschen aus einer übersinnlichen Quelle zufließen. Dann liegt zugleich der weitere Schritt nahe, dass man den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen auf jene doppelte Erkenntnissweise, die übersinnliche und die sinnliche, zurückführt. Wird dagegen der Wille als eine specifische, von dem Erkennen grundsätzlich zu unterscheidende seelische Kraft angesehen, so wird damit auch der Ursprung des Sittlichen zu einem specifischen, den Functionen des Erkennens unzugänglichen, und es entsteht nun die Neigung, diesen Zwiespalt des Wollens und Erkennens insofern zum Ausgangspunkt der sittlichen Gegensätze zu machen, als man, die Gebundenheit des Erkennens an die Sinnlichkeit betonend, in der Sinnlichkeit und den sinnlichen Trieben die Widerstände erblickt, denen der sittliche Wille bei seiner empirischen Wirksamkeit begegne. Von diesen beiden Formen der transcendenten Moral, der intellectualistischen und der voluntaristischen, ist die erste nicht bloß die ältere, sondern sie ist auch bis auf die neueste Entwicklung der Philosophie die ausschließliche geblieben. Erst Kant hat ihr eine transcendente Moral in voluntaristischer Form gegenübergestellt.

2. Dem transcendenten Intellectualismus hat die platonische Philosophie seine erste, auf lange hinaus maßgebende Gestalt gegeben. Ausgehend von dem sokratischen

Satze, dass Tugend und Wissen eins seien, betrachtet Plato das sittliche Thun als ein nothwendiges Erzeugniss der begrifflichen Erkenntniss, also, da die Begriffe Abbilder der übersinnlichen Ideen sind, der Erkenntniss der Ideen, vor allem der höchsten der Ideen, des Guten. Wie in dem Begriff des Guten die vollkommenste der Ideen sich spiegelt, so ist die höchste der Tugenden, die Weisheit, nichts anderes als die Erkenntniss dieser Idee und die Fähigkeit sie in der Sinnlichkeit, so weit das möglich ist, zu verwirklichen. Darum sind alle übrigen Tugenden, die Tapferkeit, die Besonnenheit, ihr untergeordnet, und sie entstehen, samt der vierten, harmonisirenden Tugend, der Gerechtigkeit, im Grunde alle nur aus der Herrschaft der Weisheit über die niederen Theile der Seele. Dies kommt deutlicher noch als in der platonischen Ethik in seiner Politik zum Ausdruck, weil hier die Tugenden an besondere Classen der Gesellschaft gebunden werden, wodurch sich das innere Herrschaftsverhältniss der Weisheit in ein äußeres der Weisen umwandelt.

3. Da der transcendente Intellectualismus Platos die sittlichen Normen, wie die Begriffe überhaupt, aus einer unmittelbaren intellectuellen Anschauung der objectiven Idee des Guten hervorgehen lässt, so kann seine Moral eine objective genannt werden. Als solche ist sie das nothwendige Complement seines objectiven Idealismus. Beide, als verhältnissmäßig naive aprioristische Denkweisen, sind überdies eng gebunden an den platonischen Seelenbegriff. Denn ohne dass die Seele als Mittelwesen zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt der Anschauung der Ideen einerseits und der Wirkung auf die Sinnenwelt anderseits fähig wäre, würde eine solche unmittelbare Beziehung des Guten in objectiver Form zu seiner subjectiven Bethätigung undenkbar sein. Darum brachte nun aber auch jene Veränderung des Seelenbegriffs, welche die christliche Weltanschauung mit sich führte, eine

rechende Veränderung dieser ethischen Grundanschauun-
ıervor. In dem Maße, als die Ideen subjectivirt wurden,
ı sie sich zuerst in Gedanken Gottes, dann in mensch-
Ideen, die unter der Wirkung der Sinnendinge den
nken Gottes nachgedacht sind, und endlich, mit Rück-
auf die eingeborenen und besonders die übersinnlichen
heiten, in direct von Gott dem menschlichen Geiste
pflanzte Ideen verwandelten, wurde auch das Sittengesetz
ner eingeborenen Wahrheit, die ihren Ursprung nicht
ler Anschauung eines übersinnlichen Objectes, sondern
ıner Mittheilung des göttlichen an den menschlichen
nimmt, also in letzter Instanz in einer Communication
eister ihren Grund hat. Damit empfängt das Gewissen
gleichzeitig religiöse und philosophische Deutung. Die
me des Gewissens« ist der einzelne Act, in welchem
liese Mittheilung der sittlichen Wahrheit im besonderen
:reignet. Ihm steht als ein analoger weltgeschichtlicher
die Mittheilung des Sittengesetzes an die Menschheit,
ach altchristlicher Vorstellung durch Moses, die Pro-
n und Christus vermittelte Offenbarung, gegenüber.
uf diese Weise hat sich vom Beginn der neueren
ıophie an auch in diesem Punkte der objective trans-
nte Intellectualismus Platos in einen subjectiven um-
ıdelt. Man kann diesen Standpunkt als den des Intui-
smus bezeichnen, weil bei ihm das Hauptgewicht darauf
t wird, dass das Sittengebot eine unmittelbar innerlich
nte Wahrheit sei, die als solche den durch mancherlei
e Mittel erst zu stande kommenden empirischen Er-
nisswahrheiten gegenüberstehe. In dieser Form bildet
noralische Intuitionismus einen Bestandtheil aller ratio-
schen Systeme vor Kant, der realistischen wie der
ıtischen. In beiden ist er eng an jenen Begriff der in-
:n Erkenntniss überhaupt gebunden, den der neuere

Rationalismus in Anlehnung an die mathematische Evidenz ausgebildet hat. Nicht selten wird daher auch der Inhalt der Sittengesetze als ein unmittelbar evidenter hingestellt; und in diesem Sinne wird theils auf die empirische Allgemeingültigkeit dieser Gesetze, theils auf ihre Nothwendigkeit für das menschliche Leben hingewiesen, wodurch sich dann zugleich Berührungspunkte mit den empirischen Richtungen der Ethik ergeben. Seine schärfste Ausbildung empfing aber der moralische Intuitionismus in demjenigen System, das auf alle diese Beziehungen zur Erfahrung geflissentlich verzichtet, in dem Spinozas. Freilich war hier der Begriff des Guten selbst über das Gebiet des Moralischen hinausgehoben, indem er sich in die mit der Erkenntniss Gottes unmittelbar verbundene intellectuelle Liebe zu Gott verwandelte, eine rein religiöse Idee, welche den Begriff der empirischen, werkthätigen Moral von sich ausschließt. So ist nach Spinoza das Mitleid ein »leidender Affect«, der, auf einem inadäquaten Erkennen beruhend, ein unvollkommener Zustand der Seele ist. Suchten nun auch die übrigen Richtungen des Intuitionismus im allgemeinen mit der empirischen Sittlichkeit ein Einvernehmen aufrecht zu erhalten, so war dagegen eine andere, den sittlichen Thatsachen mehr oder minder Gewalt anthuende Auffassung, die in dem Intellectualismus dieser ganzen Richtung begründet ist, allen Gestaltungen derselben eigen: sie bestand in der Zurückführung der sittlichen Gegensätze von gut und böse, von Recht und Unrecht auf jene intellectuellen Gegensätze des adäquaten und inadäquaten, des klaren und verworrenen Denkens, die in den entsprechenden Erkenntnisstheorien dieser Systeme eine so wichtige Rolle spielen. Dadurch wird aber gerade der specifisch moralische Charakter der Begriffe verwischt, und der Begriff des Sittlichen selbst verschwindet für die metaphysische Betrachtung völlig.

4. Die voluntaristische Form transcendenter Moral, die Kant entwickelt hat, kann im Unterschiede von dem »Intuitionismus« als »Imperativismus« bezeichnet werden, weil bei ihm nicht eine Anschauung, sondern ein ursprüngliches Gebot, ein moralischer Imperativ, der aber, ganz wie dort die Anschauung des Guten, transcendenten Ursprungs sein soll, als der letzte Grund des Sittlichen angesehen wird. Durch zwei Merkmale scheidet sich dieser Standpunkt von dem des Intuitionismus. Erstens wird hier das Wollen nicht nur in seiner specifischen Eigenart anerkannt, sondern sogar in einen Gegensatz zum Erkennen gesetzt, indem gerade der Wille als ein transcendentes Vermögen der auf die sinnliche Welt eingeschränkten Erkenntnissthätigkeit gegenübertritt. Zweitens tritt an die Stelle jener intellectuellen Unterschiede des klaren und verworrenen Vorstellens, die bei dem Intuitionismus die moralischen Gegensätze ersetzen sollen, der Widerstreit des Willens und der sinnlichen Triebe. Durch diese Veränderungen wird der Imperativismus um einen wesentlichen Schritt der empirischen Moral und den immanenten Moralsystemen näher gerückt, da er den Willen weder als eine bloße Folgewirkung der Intelligenz noch das menschliche Handeln als einen Erfolg von außen aufgenommener Ideen, sondern als ein immanentes Vermögen auffasst, dessen thatsächliche Beziehungen zu den Trieben als ursprünglichsten Motiven des Handelns er anerkennt. Anderseits aber verwickelt sich der Imperativismus in einen doppelten Widerspruch mit der Erfahrung, vor allem mit den Thatsachen der sittlichen Erfahrung. Erstens lässt sich nämlich nach dieser allerdings der Wille nicht in eine bloße intellectuelle Thätigkeit auflösen, aber er lässt sich ebenso wenig als ein den intellectuellen Functionen völlig ungleichartig gegenüberstehendes Vermögen von diesen isoliren und auf einen von ihnen unabhängigen transcendenten Ursprung

Rationalismus in Anlehnung an die m… …ss, in das hier ausgebildet hat. Nicht selten wird …cht wird, eigentder Sittengesetze als ein unmittelbar… …is in sich, nämlich in diesem Sinne wird theils a… …ches der allem sinngültigkeit dieser Gesetze, the… …empirischen Natur des das menschliche Leben hir… …ines empirischen Wollens, gleich Berührungspunkte …druck kommt und selbst aus der Ethik ergeben. …r Natur des Menschen stammt. aber der moralische … letzten Grunde mystisch, und zwar das auf alle diese …stischer als die intuitionistische Lehre, verzichtet, in d… zwar auf eine übersinnliche Anschauung des Guten sel… …ei aber diese doch analog der wirklichen, gehoben, i… …schauung denkt, so dass der Process der moraunmittelbar …von immerhin vorstellbar erscheint. Auf eine delte, e… …rstellbarkeit verzichtet der Imperativismus völlig. rische …reiner, von allen Vorstellungs- und Gefühlselementen nac… …Wille ist an und für sich ein undenkbarer, weil allen ei… …chen Erlebnissen fremder Begriff. Nicht minder ist die …ere nothwendig werdende Folgerung, dass dieser über…liche Wille in dem Moment, wo er das Handeln bestimmt, …einer sinnlichen, nun der natürlichen Causalität, von der …vorher frei war, unterworfenen Erscheinung werde, wiederum eine mystische Vorstellung, gewissermaßen eine individuelle Anwendung der mystischen Lehre Augustins von dem Verlust der ursprünglichen Freiheit durch den Sündenfall. (Vgl. oben S. 155.) Diese Anschauung ist aber freilich eine nothwendige Folge des ursprünglich mystischen Charakters des transcendenten Willensbegriffs selbst, der mit den Thatsachen der Erfahrung nur mittelst weiterer mystischer Hülfsvorstellungen in Verbindung gebracht werden kann.

**Litteratur.** Plato, außer den S. 438 genannten: Philebus, Staat, bes. I—IV, VI, X. Descartes, Meditationes, IV. Spinoza, Ethica, III—V.

**De intellectus emendatione. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, bes. Abschn. I u. III. Kritik der praktischen Vernunft, 3. Hauptstück. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.**

## § 49. Immanente Moralsysteme.

1. Ungleich mannigfaltiger als die heteronomen und transcendenten Systeme sind die in der Entwicklung der Ethik hervorgetretenen Versuche einer immanenten Moral. Nicht bei ihnen allen ist aber das Princip der Immanenz rein durchgeführt. Vielmehr haben nicht selten diese Versuche Elemente der transcendenten oder sogar der heteronomen Moral beibehalten, wie ja auch umgekehrt Systeme der letzteren Art meist Verbindungen mit den empirischen Thatsachen des sittlichen Lebens und damit zugleich mit Begriffen der immanenten Moral eingingen. Indem die immanenten Systeme das Wesen des Sittlichen aus der Natur des Menschen, wie diese sich in der empirischen Wirklichkeit darstellt, zu begreifen suchen, bieten sich ihnen zwei Wege, dieses Ziel zu erreichen. Sie können erstens über die inneren Eigenschaften reflectiren, die den Begriff des Sittlichen ausmachen: dann sehen sie ihre Aufgabe in der Untersuchung und Ordnung der Tugendbegriffe; die Ethik selbst nimmt in diesem Fall vorwiegend den Charakter einer Tugendlehre an. Sie können aber auch zweitens über die äußeren Zwecke Rechenschaft zu geben suchen, deren Erstreben das menschliche Handeln zu einem sittlichen macht: dann beschäftigen sie sich in erster Linie mit dem Begriff des sittlichen Gutes; und die Ethik wird damit ihrem vorwaltenden Charakter nach zu einer Güterlehre. Der erste dieser Wege ist der näherliegende; der zweite eröffnet sich, wie schon hervorgehoben wurde, erst von einer weiter fortgeschrittenen Stufe ethischer Reflexion aus. Darum geht

die antike Ethik beinahe ganz in einer Tugendlehre [illegible] während die neuere in mehr oder minder größerem Umfang eine ethische Güterlehre hinzufügt. Dabei ist [illegible] aber zugleich die deutliche Sonderung der Standpunkte sowohl der Tugend- wie der Güterlehre an die Ausbildung immanenter Systeme geknüpft. Auf der einen Seite gewinnen nämlich die Tugendbegriffe erst dann ihre specifische, *das* Sittliche von andern Gebieten, von den äußeren physischen Anlagen wie nicht minder von der religiösen Bethätigung klar sondernde Bedeutung, wenn der Versuch gemacht wird sie aus der Natur des Menschen selbst abzuleiten. Nicht minder behaupten sich jedoch die Güter- und Werthbegriffe als specifisch ethische erst von dem Moment an, wo sie mit empirisch erreichbaren menschlichen Zwecken in Verbindung gebracht sind. Deshalb fließen in den heteronomen und transcendenten Systemen Tugend- und Güterlehre noch vielfach zusammen. So ist in der platonischen wie in der kantischen Ethik das Gute gleichzeitig ein ethischer und ein religiöser Begriff, und das auf das Gute gerichtete Erkennen und Wollen ist gleichzeitig sittliche Tugend und religiöse Pflicht. An einer directen Beziehung der Güter, vor allem des höchsten Gutes, und in Folge dessen auch an einer Beziehung der auf das höchste Gut gerichteten Tugend zum empirischen Leben des Menschen fehlt es, weil das höchste Gut selbst ein transcendentes Object ist. Erst bei den untergeordneten Gütern und den niedrigeren Tugenden suchen sich diese Systeme nachträglich mit der sinnlichen Wirklichkeit abzufinden. Hier vermischen sie sich dann aber auch regelmäßig mit Elementen einer immanenten Moral.

Hieraus ergibt sich, dass die immanenten Moralsysteme nach jener vorwiegenden Richtung der Betrachtung zunächst in Tugend- und Gütersysteme oder, wie wir sie allgemeiner bezeichnen können, in subjective und objective

chtungen zerfallen. Die subjectiven gehen sämmtlich da-
af aus, diejenigen Eigenschaften des seelischen Lebens zu
stimmen, die mit dem größten Glücksgefühl für ihren
äger verbunden sind. Sie sind also sämmtlich, wie dies
istoteles ausdrücklich bezeugt hat, darin einig, dass die
Eudämonie«, und zwar, wie das in diesem Worte eigentlich
hon ausgedrückt ist, das subjective Glücksgefühl, der
rund des menschlichen Handelns sei. In diesem allgemeinsten
nne sind die sämmtlichen Tugendlehren der antiken Ethik
on Sokrates an bis auf den Stoicismus und Epikureismus
udämonistisch. Aber sie scheiden sich je nach dem Ver-
ältnisse, in welches sie dieses subjective Glücksgefühl zu den
ußeren Ereignissen und Zuständen des Lebens, insbesondere
o auch zu den sogenannten äußeren Glücksgütern bringen.
er zerfallen sie in zwei gegensätzliche Richtungen und in
e zwischen diesen stehende neutrale Mitte. Die ersteren
d der Rigorismus der Kyniker und Stoiker einerseits,
r Hedonismus der Kyrenaiker und Epikureer anderseits.
ner verhält sich negativ, dieser positiv zu den äußeren
ebensschicksalen. In dem Selbstgenuss der Persönlichkeit
d in der Bethätigung ihrer Unabhängigkeit von den äuße-
n Lebensschicksalen sieht jener, in dem Genuss der äuße-
n Lebensgüter und in einer Hingabe an dieselben, welche
e dauerndste Form des Genusses verbürgt, sieht dieser
s Wesen der Tugend. Die neutrale Mitte zwischen
esen Extremen, die von Sokrates und dann in voll-
mmenerer Ausbildung von Aristoteles zur Geltung ge-
acht wird, sucht aus dem inneren Verhältniss der seelischen
egungen zu einander, wie es relativ unabhängig von der
eziehung auf äußere Lebensgüter festgestellt werden kann,
n Begriff der Tugend zu bestimmen. Die Ausgestaltung
eses rein immanenten Tugendbegriffs führt so zu dem von
istoteles formulirten Princip der richtigen Mitte, nach

welchem die Tugend jedesmal ein mittleres Verhalten ist zwischen entgegengesetzten Affecten: die Tapferkeit die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung u. s. w. In den dem System der ethischen Tugenden beigefügten dianoëtischen ergänzt aber Aristoteles dieses Princip im Sinne des Rigorismus durch die besondere Werthschätzung solcher Tugenden, in deren Genuss die Persönlichkeit nur von sich selbst abhängig ist.

2. In der neueren Ethik wirken die Tugendbegriffe der alten Systeme fort: sie bilden in der einen oder anderen Form Ergänzungen der den Fragen nach Ursprung und Wesen der sittlichen Güter zugewandten Betrachtungen. Der Hauptzug dieser Entwicklung ist aber auf die Bestimmung der objectiven Werthe gerichtet, die als sittliche Zwecke anerkannt werden sollen. Diese objective Frage tritt in dem Moment hervor, wo die theologische Ethik in ihrer Mischung aus transcendenten, christlich-platonischen und aus weltlichen, aristotelischen Anschauungen zurücktritt und einer selbständigen philosophischen Reflexion Platz macht. Denn nun regt sich auch wieder das Bedürfniss nach einer rein weltlichen Begründung der Moral. Dieser Umschwung ist daher an die Verweltlichung der Philosophie überhaupt und mit dieser an den Einfluss der neuen naturwissenschaftlichen Weltanschauung gebunden. In dem Maße wie die Natur als ein aus sich selbst nach immanenten Gesetzen entstehendes Ganzes erkannt wurde, suchte man auch das sittliche Handeln des Menschen aus seinem allgemeinen Streben nach Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur für menschliche Zwecke zu begreifen. So erhob sich die Frage, in wessen Interesse dieses nach außen gerichtete nutzbringende Handeln zu erfolgen habe, ob im Interesse des Einzelnen oder in dem der Gemeinschaft, ferner, wenn das erstere, ob im Interesse des Handelnden selbst oder in dem des

Nebenmenschen. Auf diese Weise entstanden zunächst zwei Hauptrichtungen der objectiven immanenten Ethik: eine individualistische und eine universalistische, von denen sich dann die erstere sofort wieder in einen egoistischen und einen altruistischen Zweig spaltete. Die zweite, universalistische Richtung dagegen verbindet sich von Anfang an mit dem Gedanken einer allmählichen Vervollkommnung der sittlichen Güter, da alles Handeln für die Gemeinschaft diese nicht nur überhaupt als ein collectives, sondern auch als ein sich entwickelndes Ganzes im Auge hat, das mit seinen allgemeinen Zwecken über die Gegenwart und das individuelle Dasein hinausreicht. Die universalistische ist daher frühe schon in eine zugleich evolutionistische Ethik übergegangen. Die auf solche Weise die Gesammtheit zu ihrem Object nehmende Moral kann nun aber den Werth der Gesammtheit entweder in den Subjecten selbst sehen, die dieselbe zusammensetzen, oder in den objectiven geistigen Werthen, die aus ihr hervorgehen. Dadurch zerfällt der evolutionistische Universalismus schließlich wieder in eine subjective und in eine objective Form.

Diese verschiedenen Richtungen sind in der Geschichte der neueren Philosophie theils nach einander, theils neben einander aufgetreten. Im allgemeinen geht wohl der Zug der Entwicklung von den individualistischen zu den universalistischen, von den subjectiven zu den objectiven Systemen. Doch fehlt es auch nicht an mannigfachen rückwärts gerichteten Bewegungen und an dem Kampf entgegengesetzter, neben einander bestehender Anschauungen, so dass noch in der heutigen Ethik diese verschiedenen Richtungen gleichzeitig und zum Theil sogar vermischt mit Rudimenten heteronomer und transcendenter Moral vorkommen.

3. Im Anfang der neueren Moralphilosophie steht, als diejenige Theorie, die einer von den Banden aller und jeder

Tradition sich lösenden ethischen Reflexion am nächsten liegt, der Versuch, die Moral auf den Egoismus zu gründen. Sie tritt bei Thomas Hobbes vermischt mit seiner politischen Heteronomie hervor, — eine Verbindung, die sich als eine begreifliche und natürliche ergibt. Denn, nachdem die gegebene Rechtsordnung als die Grundlage der bestehenden Sitte erkannt ist, beantwortet sich nunmehr die weitere Frage, wie diese Rechtsordnung selber entstanden sei, am einfachsten, wenn man eigennützige Motive als solche Ursachen voraussetzt. In diesem Sinne finden sich schon in der Sophistik die ersten Ansätze zu dieser Verbindung, wie denn auch später jeder Versuch, das Princip der Autonomie des Willens auf die Spitze zu treiben, zu einem Rückfall in reine Heteronomie führt. Nach Hobbes hat namentlich die französische Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, unter der Führung von Helvétius, mit ähnlichen Erfolgen die egoistische Moral vertheidigt. Zugleich tritt aber bei Helvétius und seinen Genossen noch mehr als bei Hobbes die Nothwendigkeit hervor, jene Verbindung mit der politischen oder religiösen Heteronomie zu Hülfe zu nehmen, sobald überhaupt auf dieser Grundlage einigermaßen Rechenschaft über die Thatsachen des sittlichen Lebens gegeben werden soll. Es wird daher nun die Entstehung moralischer Anschauungen, die eine Hingabe für Andere oder für das Gemeinwohl in sich schließen, damit begründet, dass weise Staatslenker eine solche Einschränkung der ursprünglichen Selbstliebe im Interesse der Einzelnen als nützlich, ja nothwendig erkannt und daher in heteronomen Normen ein Palliativ gegen den unbeschränkten Egoismus geschaffen hätten. In ihrer Ableitung der Motive des Willens ist demnach die egoistische Moral stets Reflexionsmoral. Der Mensch ist ihr lediglich ein nach Verstandeserwägungen handelndes Wesen, der Wille ein ausschließlich durch logische Ueberlegungen bewegtes Vermögen.

4. Der gleiche Gesichtspunkt ist im allgemeinen auch noch bei der zweiten Entwicklungsform individualistischer Moral, bei dem Altruismus, in seinen Anfängen vorwaltend. Denn die altruistische entsteht aus der egoistischen Ethik, sobald man zu der Annahme übergeht, dass jene Aufrichtung einer die Gefahren des uneingeschränkten Egoismus beseitigenden Lebensordnung, die die egoistische Theorie in ein heteronomes Gebot verlegt, autonom in jedem einzelnen Menschen durch eine vernünftige Ueberlegung über seinen wahren Vortheil entstehen müsse. So ist diese primitive Form des Altruismus, die reflectirende, stets ein Altruismus auf egoistischer Basis, oder vielmehr eine Zwischenform zwischen Egoismus und eigentlichem Altruismus. Dem entspricht durchaus, dass auch noch die altruistische Reflexionsmoral der Hülfe heteronomer Motive, in Gestalt der religiösen Moral und der politischen Gesellschaftsordnung, nicht entbehren mag und daher aus einer Mischung dieser Factoren die sittliche Lebensordnung abzuleiten pflegt. Diese Stufe moralischer Reflexion repräsentirt das ethische System John Lockes, und seine wesentlichen Grundlagen sind noch in Benthams »Utilitarismus« enthalten, der diesem Standpunkt speciell mit Rücksicht auf die Frage, nach welcher Regel sich die Norm altruistischen Handelns zu richten habe, eine exacte Formulirung zu geben sucht, indem er das Wohl der größtmöglichen Zahl der Nebenmenschen als das Ziel altruistischer Thätigkeit bezeichnet, wodurch er dann freilich zugleich über den Standpunkt der individualistischen Moral hinausgeht.

Ein reiner, nicht erst auf egoistische Reflexion gegründeter Altruismus konnte naturgemäß erst sich entwickeln, als der Uebergang von der Reflexions- zur Gefühlsmoral geschah, wo nun unmittelbare Gefühle der Sympathie und Liebe als Motive selbstlosen Handelns angenommen werden konnten.

Mit Erfolg hat diesen Schritt Shaftesbury gethan, der, indem er neben den altruistischen auch den egoistischen Motiven ihr Recht einräumt, zu einem Moralsystem gelangt, das den Grundgedanken der aristotelischen Tugendlehre, das Princip der richtigen Mitte, auf die Betrachtungsweise der ethischen Güterlehre überträgt. Er verlegt demnach in ein harmonisches Verhalten, das die Ansprüche des Mein und Dein, die Sorge für das eigene Wohl und für das Wohl Anderer gegen einander ausgleiche, das Wesen des Sittlichen. Weiter ausgebaut wurde dies System von David Hume und Adam Smith, die sich hierbei mit Glück des psychologischen Princips der Association bedienten. Im Grunde lag aber in dieser Anwendung nur die feinere psychologische Durchbildung des schon in der altruistischen Reflexionsmoral ausgesprochenen Gedankens, dass alles Handeln für das Wohl Anderer aus einer Uebertragung des eigenen Selbst auf den Nebenmenschen hervorgehe. Dieser Vorgang der Uebertragung, der auf dem Gebiete der Reflexion schwer glaubhaft zu machen war, gewann anscheinend an innerer Wahrscheinlichkeit durch seine Anwendung auf die Gefühle.

5. Unter den universalistischen Systemen stehen diejenigen, die in der Gemeinschaft lediglich die Summe der Einzelnen sehen, aus denen sie besteht, dem individuellen Altruismus am nächsten, daher auch diese beiden Anschauungen ohne deutliche Grenze in einander übergehen. In der Regel ist die psychologische Motivirung bei ihnen übereinstimmend, und erst in der allgemeineren Formulirung des Moralprincips kommt der Unterschied zu Tage. So charakterisirt sich Humes Princip der »Sympathie« ohne weiteres vermöge des subjectiven Charakters der Sympathiegefühle als Individualismus, Benthams Princip des »größtmöglichen Wohls der größtmöglichen Zahl« aber als subjectivistischer Universalismus. Ebenso gehört dieser Richtung, nur unter stärkerer Hervor-

hebung des evolutionistischen Gedankens und mit einer durch den metaphysischen Hintergrund bedingten Beimengung transcendenter Moral, die Leibniz'sche Ethik an, die mit der »Harmonie der Monaden« eng zusammenhängt; unter den neueren Systemen, mit gleichzeitig starker Betonung des Evolutionismus einerseits und der subjectiven Willensautonomie anderseits, Herbert Spencer sowie der sonstige moderne Utilitarismus. Indem diese Denkweise den »Nutzen« oder das »Wohl Aller« als Grundprincip der Moral betrachtet, ist sie in gewissem Sinn individualistisch und universalistisch zugleich: das subjective Wohlbefinden des Einzelnen ist letzter Zweck des menschlichen Lebens; aber man erkennt an, dass jeder Einzelne gleiches Anrecht an ein subjectives Wohlbefinden besitze. Zu den Bedingungen eines solchen pflegt man dann weiterhin alles das zu rechnen was sowohl bei den gewöhnlichen sinnlichen Lebensbedürfnissen, wie im Sinne der höheren geistigen Lebensansprüche als ein Gut bezeichnet zu werden pflegt; daher der Utilitarismus sich bei dieser letzten Zweckbestimmung des Sittlichen in der Regel auf die allgemeine praktische Uebereinstimmung der Menschen beruft.

Hier stellt sich nun zu diesem subjectiven oder utilitarischen Universalismus der objective in einen entschiedenen Gegensatz. Er misst nämlich den Werth der sittlichen Güter nicht nach dem subjectiven Wohlbefinden, das sie in diesem oder jenem Einzelnen hervorbringen können, sondern nach ihrer objectiven Bedeutung als Bethätigungen des allgemeinen geistigen Lebens der Menschheit. Danach werden hier die gesammten Werthe des geistigen Lebens in Religion, Kunst, Wissenschaft, in der Ausbildung der nationalen wie der allgemein menschlichen Eigenschaften als objective Güter betrachtet, die als solche auch unabhängig von dem beglückenden Effect, den sie auf diesen oder jenen Einzelnen ausüben mögen, ihren Zweck besitzen. Das Streben nach diesen Gütern und nach

ihrer Vervollkommnung sowie nach den äußeren Hülfsmitteln ihrer Verwirklichung rein um ihrer selbst willen constituirt daher für diesen Standpunkt des objectiven Universalismus den eigentlichen Begriff des Sittlichen. Diese Auffassung zugleich mit wesentlich evolutionistischem Charakter ist vornehmlich in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, im Anschlusse an die Neigung zu geschichtsphilosophischen Betrachtungen, hervorgetreten. Sie hat ihren umfassendsten, freilich durch die Wirkung der Zeitbedingungen und durch den verwirrenden Einfluss unzulänglicher logischer und metaphysischer Voraussetzungen stark getrübten Ausdruck in der Philosophie Hegels gefunden.

6. Von frühe an hat, wie diese Uebersicht zeigt, die Bewegung in Gegensätzen die Entwicklung der Moraltheorien beherrscht. Dass solche Gegensätze jemals ganz verschwinden werden, ist kaum wahrscheinlich, da namentlich eine völlige Beseitigung der heteronomen und der transcendenten Anschauungen durch die autonomen und immanenten schwerlich eintreten wird. Hiervon abgesehen ist aber in der Entwicklung der Ansichten über die Natur und den Ursprung des Sittlichen eine geschichtliche Aufeinanderfolge, in der sich zugleich eine immanente Gesetzmäßigkeit des wissenschaftlichen Denkens selbst spiegelt, unverkennbar. Die heteronomen Anschauungen bilden die Ausgangspunkte. Von ihnen führt die Form der religiösen Heteronomie zunächst zu zu den noch nahe verwandten transcendenten Systemen. Unter diesen gehen wieder die objectiven den subjectiven, und dann die intuitionistischen oder intellectualistischen den imperativistischen oder voluntaristischen voran. Zur vollen Herrschaft gelangt das Princip der Autonomie aber erst in den Immanenzsystemen, die zunächst in der Form der subjectiven Immanenz des Sittlichen oder der Tugendlehren, und hierauf in der Form seiner objectiven

Immanenz in den aus dem subjectiven Handeln entstandenen sittlichen Werthen oder in der Güterlehre in die Erscheinung treten. Diese letzte Form zeigt wieder einen Fortschritt von der individualistischen zur universalistischen Auffassung, und speciell in der ersteren einen solchen von der Reflexions- zur Gefühlsmoral. Hierbei bildet nun aber die Gefühlsmoral schließlich eine Uebergangsstufe von der individualistischen zur universalistischen Auffassung. Denn die Reflexionsmotive bleiben ihrer Natur nach auf das Gebiet subjectiver Ueberlegungen eingeschränkt, so dass sie niemals über Versuche einer Ableitung des individuellen Altruismus aus dem Egoismus hinauskommen. Die Gefühlsmotive dagegen können sich auf Triebe erstrecken, die unmittelbar den Zusammenhang des Einzelnen mit der Gemeinschaft voraussetzen. Der so entstehende Begriff socialer Gefühle bildet dann den nächsten Anlass zur Ausbildung eines subjectiven Evolutionismus, der, sobald die subjectiven Erfolge der sittlichen Entwicklung den objectiven Erzeugnissen derselben als den bleibenderen Bestandtheilen untergeordnet werden, in den objectiven Evolutionismus übergeht.

**Litteratur.** Aristoteles, Nikomachische Ethik. Politik, bes. III—V. Hobbes, Human nature, chap. 7 ff. Locke, Essay conc. human understanding, II, 20 ff., IV, 10 ff. Leibniz, Nouveaux essais, II. Shaftesbury, An inquiry conc. virtue and merit. 1711. Deutsch von Garve. 1768. Helvétius, De l'esprit. 1758. Hume, Treatise on human nature, II et III. Inquiry conc. the principles of morals. 1751. Adam Smith, Theory of moral sentiments. 1759. Bentham, Traité de la Législation, Oeuvres trad. par Dumont, t. I. 1829. Auguste Comte, Cours de philos. positive, t. IV. Politique positive. John Stuart Mill, Utilitarianism. 1863. Herbert Spencer, Data of Ethics. 1879. Deutsch von Vetter. Fichte, System der Sittenlehre. 1798. (Werke Bd. 4.) Hegel, Rechtsphilosophie. (Werke Bd. 8), Encyklopädie der Philos. III. (Bd. 7, 2. Abth.) Wundt, Ethik. System der Philosophie. 6. Abschn.

# Sachregister.


Aberglaube 204.
Actualität des Geistes 404.
Actus bei Aristoteles 112.
Aesthetik 35. Kants 399.
Affecte bei Spinoza 214. 442.
Allgemeingültigkeit bei Kant 247.
Altruismus 451.
Analytik 43.
Anima, urspr. materielle Bedeutung derselben 354.
Animalculisten 229.
Anschauungsformen bei Kant 247, 248, 341.
Anthropologie 84.
Antinomien 251.
Antithesis in der panlogistischen Methode 326, 328.
Apathie bei den Stoikern 130.
Apriorismus 301.
Arianismus 154.
Aristokratie bei Aristoteles 122.
Assistentia supranaturalis 412, bei Newton 363.
Association bei Hume 243, 292, 339.
Ataraxie bei Epikur 138.
Atomistik 355, Erneuerung durch Gassendi 206.
Attribute 411, bei Spinoza 212.
Aufklärung, Lockes Verhältniss zu ihr 221, Philosophie ders. 234, in England 235, in Frankreich 240, in Deutschland 244.
Ausdehnung bei Spinoza 411.
Autonomie des Willens b. Epikur 357.
Autoritätsphilosophie 267.
Axiome bei Descartes 194.

Begriffe bei Plato 103, 304, 305, 375, bei Aristoteles 307, Bestreitung der Realität derselb. durch Berkeley 392.
Begriffsformen bei Kant 247. 341, 397.
Begriffstrichotomien des Panlogismus 330.
Bewegung, Erhaltung derselb. nach Descartes 198.

Cartesianismus 201.
Causa sui bei Spinoza 317.
Causalität bei Hume 243, 291, 293, 339, bei Kant 247, 344.
Classification der Wissenschaften 40. Geschichtliche Uebersicht der hauptsächlichsten Classificationen 40. Platonische und aristotelische 40. Cl. der Einzelwissenschaften 74.
Contrat social 241.
Corpuscularhypothese 360, bei Descartes 197.
Cultur und Natur 66.
Culturreligion, das Christenthum als solche 150.

Dämonenvorstellungen im Neuplatonismus 144.

ttes bei Kant 345.
20.
e bei Aristoteles 122.
tion im Empirismus 283,
bniz 320.
ei Kant 246, bei Spinoza

wendigkeit 312.
smus der Stoa 135.
41.
lrechnung 320.
ung der philosoph. Rich-
271.
ich 249, bei Schopenhauer
ei Kant 347, 415, Auf-
dess. in der Philos. nach
)1.
nus 209.
209, Platos 379, Des-
386.

als Moralprincip 450.
bei Hume 292.
es Denkens und Seins 328.
das, bei Aristoteles 407.
3, 277, 302, 336, ihre Be-
ng der Volksmythologie 373.
)5
lehre in der griech. Natur-
phie 97.
1 144.
stheorie 283.
ng bei Kant 247, 341, 396.
iticismus 300.
us, naiver 273, reflectirender
iner 285, bei Hegel 332.
specifische 295, 299.
ng, Begriff ders. bei Ari-
114, bei Leibniz 226.
125, 447.
mus 137, 357.
; bei Kant 246, 248, 343.
sphilosophie Lockes 216.

Erfahrungswissenschaften 74.
Erkenntniss, intuitive 315, adäquate bei Spinoza 319.
Erkenntnissfunctionen nach Kant 246.
Erkenntnisslehre 81, 83.
Erkenntnissproblem bei den Stoikern 136, bei Spinoza 213.
Erkenntnisstheorie 83, Lockes 216, Kants 247.
Erlösungslehre Augustins 155.
Eros bei Plato 107.
Erscheinung, Begriff ders. bei Kant 249, 346, 399, bei Leibniz 322, 391, bei Hegel 329, in der neuesten Philos. 401.
Erscheinungswelt bei Schopenhauer 419.
Ethik 35, 41, 423, des Aristoteles 120, der Stoa 128, Epikurs 137, Descartes' 200, Hobbes' 205, Spinozas 214, Leibniz' 232, Kants 345, 399, antike 425, neuere 425, individualistische 449, universalistische 449, 452, egoistische 449, altruistische 449, evolutionistische 449.
Evidenz, mathematische, Einfluss ders. auf den Ontologismus 314.

Forderungen, praktische bei Kant 398.
Form bei Aristoteles 112, 113, 407, stofflose 117, 307, bei Kant 248, 396.
Formprincipien des Aristoteles 307.
Freidenker 220, 236.
Frühscholastik, ihr Einfluss auf den Ontologismus 309.

Gefühlsmoral 451.
Gefühlsphilosophie 244.
Gehirnanatomie 367.
Geist, ursprünglich materielle Bedeutung 354.

Geisteserzeugnisse 77.
Geistesphilosophie 83.
Geisteswissenschaften 52, 65, 75; als Geschichtswissenschaften 66, als Culturwissenschaften 70.
Geometrie, analytische Descartes' 194.
Geschichte, Philosophie ders. 84, bei Augustin 160, bei Hegel 257.
Gesellschaftsvertrag bei Hobbes 204.
Gewissen 441, bei Kant 252.
Glaube, Begriff desselben bei Hobbes 204, bei Kant 251, als Postulat des Skepticismus 338; Gl. an die Außenwelt bei Hume 339.
Glaubenssystem, christliches 381.
Gnosticismus 145, 357.
Gottesbegriff bei Descartes 195, bei Spinoza 212, 316, bei Kant 344, bei Plato 375, bei Aristoteles 380, bei Berkeley 394, bei Herbart 418.
Göttervorstellungen nach Demokrit 356.
Gottesbeweis, ontologischer des Anselmus 311, Descartes' 313.
Grund, zureichender bei Leibniz 227, 322, 390.
Gut, höchstes bei Plato 375.
Güterlehre 426, 445, objective 431.

Harmonie des Universums bei Leibniz 224, 321, der Monaden 389, prästabilirte bei Wolff 244, 414.
Hedonismus 102, 125, 447.
Hellenismus 123.
Herakliteer 277, 336.
Heroencultus, seine Bedeutung im Stoicismus 132.
Herrenmoral Nietzsches 267, 435.
Heteronomie, religiöse 434, politische 435.
Homoiusie 154.
Homusie 154.
Humanismus 173.

Ich bei Fichte 253, 325.
Idealismus 249, 352, objectiver 371, platonischer 374, subjectiver 392, transcendentaler 396, 414.
Idealrealismus 421, in der neuesten Philos. 401, subject. 402, object. 402, absol. 402.
Idee, ihr Verhältniss zu den Sinnendingen 106, Ordnung der Ideen 108; I. des Guten 109, angeborene Ideen bei Descartes 195, bei Schopenhauer 261, bei Hume 292, bei Plato 305, bei Augustin 382.
Ideenlehre, platonische 103, 304; bei Augustin 157, bei Descartes 195. 386, bei Schopenhauer 419.
Identitätssystem Schellings 256, 328.
Imperativ, kategorischer Kants 251. 252.
Imperativismus 443.
Indeterminismus der Spätscholastik 167.
Individualismus der Stoa 134, bei Kant 250.
Inductionslehre Bacons 191.
Infinitesimalmethode 320.
Instanzen Bacons 191.
Intuition bei Locke 283.
Intuitionismus, ethischer 441.
Jonier, ältere 93, 277, jüngere 95.

Kategorien bei Kant 247, 341.
Königthum bei Aristoteles 121.
Körperwelt, ihr Begriff bei Descartes 196, 409, bei Spinoza 212.
Kosmologie des Aristoteles 116. Wolffs 245, Kants 251.
Kosmologische Speculation, in der griech. Philos. 89.
Kosmos 91.
Kraft, Erhaltung ders. bei Leibniz 228.
Kraftbegriff bei d'Alembert 294.

Kräftemaß 228.
Kriticismus 323, 333, 334, negativer 334, positiver 340.
Kunst bei Schopenhauer 261.
Kyniker 102, 125, 447.
Kyrenaiker 102, 125, 447.

Leben, Begriff desselben bei Descartes 199.
Liebe bei Plato 107.
Localisation, pathologische 367.
Logik 35, formale 83, aristotelische 111.
Logos 355, 383.
Logosbegriff bei den Stoikern 133, im Neuplatonismus 144, in der christl. Philosophie 149, 154.

Makrokosmische Idee 94.
Mannigfaltigkeitslehre als allgemeinstes Gebiet der Mathematik 74.
Materialismus der Stoa 135, im Zeitalter Descartes' 201, französischer 240, Kants Stellung zu demselben 249; Verhältniss zu andern Weltanschauungen 352, dualistischer 353, monistischer 359, mechanischer 362, psychophysischer 364, physiologischer 366, sociologischer 366; Verhältniss Platos zum M. 374; psychophysischer bei Schopenhauer 419.
Materie bei Aristoteles 113, bei Berkeley 238, Kritik ders. durch Berkeley 286, metaphysische Bedeutung ders. 350, Constanz ders. 356.
Mathematik 61, 74, bei Aristoteles 43; ihr Einfluss auf den Ontologismus 313.
Megariker 102.
Metaphysik 43, 83. Aristotelische 111, 407, der Stoa 131, Epikurs 140. Hauptrichtungen ders. 348. ihr Verhältniss zur Ethik 423.
Mikrokosmus 95, bei Leibniz 225.
Mitleid bei Schopenhauer 261.
Modi bei Spinoza 212, 411; bei Locke 219.
Möglichkeit bei Aristoteles 407.
Monaden bei Bruno 184, bei Leibniz 224, 389, bei Maupertuis 365.
Monadologie Leibniz' 222, 388.
Monarchianismus 154.
Moral bei Hegel 257; heteronome 427, 430, in der christl. Phil. 434; autonome 428, immanente 430, transcendente 430, intellectualistische 439, voluntaristische 443.
Moralsysteme, heteronome 432, transcendente 438, immanente 445.
Moraltheorien, ihre Entwicklung in Gegensätzen 454.
Motive des sittlichen Thuns 424.
Mysticismus der christl. Philosophie 151, Augustins 156, des Uebergangszeitalters 177, der Cartesianer 208.
Mythologie, ihre Beziehung zum Idealismus 372.
Mythus, Verhältniss zur Philosophie 86.

Nativistische Theorien 298.
Natur, intelligible der Menschen bei Kant 252.
Naturphilosophie 83, der Griechen 89, 355, Descartes' 197, 386, Leibniz' 227, Schellings 255, 328, Hegels 257.
Naturwissenschaft 65, 75, in der Scholastik 165, ihr Einfluss auf die Anfänge der neueren Philos. 174; neuere 280, descriptive Behandlung ders. 295; ihr Einfluss auf den Materialismus 358, auf die Renaissancephilos. 385; mechanische, ihr Einfluss auf Descartes 387.

Naturzweck bei Aristoteles 113.
Neo-Scholastik 267.
Neu-Kantianismus 267, 404.
Neuplatonismus 142, 308, 357, 381.
Neupythagoreer 142.
Nicht-Ich Fichtes 325.
Nominalismus 164, 168, 358, 385.
Normen, sittliche 431.
Nothwendigkeit bei Kant 247.
Nus im Neuplatonismus 144, in der christl. Philos. 149, 154.
Nutzen im Wolffschen System 322.

Objectivismus bei d. Freidenkern 237.
Occasionalismus 207, 412.
Ochlokratie bei Aristoteles 122.
Oekonomie des Denkens 297, 299.
Oligarchie bei Aristoteles 122.
Ontologische Methode der Scholastik 161.
Ontologismus 301, 309.
Optimismus bei Leibniz 232.
Organon, Novum Bacons 190.
Ovulisten 229.

Panlogismus 301, 323, 324, 400.
Panpsychismus Berkeleys 288.
Pantheismus der Stoa 134, Kants 250, Spinozas 215, evolutionistischer Hegels 402.
Pantheistikon Tolands 364.
Parallelismus, psychophysischer bei den Occasionalisten 207, bei Spinoza 213.
Passivität der Materie 363.
Patristik 149.
Pflicht bei Fichte 254.
Phädon Platos 309.
Phänomenalismus 297, 300.
Phantasmen, die seelischen Vorgänge als solche bei Hobbes 202, 361.
Philosophie, Aufgabe der Ph. 1, Definitionen der Ph. 1, Ph. als Erkenntnisslehre und Moraltheorie 2, als allgemeine Geisteswissenschaft 3, 38, 80, als Güterlehre 3, 30; ihr Zweck 5; Ph. und Wissenschaft 10. Ph. im Alterthum 11, des Christenthums 11, 146, der Neuzeit 13, 171. Ph. als historisch gewordene Wissenschaft 15; allgemeine Definition 19; Verhältniss zur Religion 20, in der Ph. der Griechen 21, im Mittelalter 22, im Zeitalter der Aufklärung 23, bei Kant 24, in der neueren Theologie 27, in der heutigen Wissenschaft 29. Ph. als normative Disciplin 35. Systematische Eintheilung der Ph. 79. Geschichtliche Entwicklung der Ph. 86. Ph. der Griechen 86, Entwicklung derselben 88. Platonische Ph., Entwicklung ders. 103. Aristotel. Ph. 111. Christl. Ph. 146, 434. Inductive und deductive Ph. 189. Kritische Ph. 246. Ph. des 19. Jahrh. 252. Hauptrichtungen der Ph. 271. Grundprobleme der Ph. 271. Immanente Ph. 300, 404. Wissenschaftliche Ph. 422.
Phrenologie 367.
Physik 41, 43.
Physiker, jonische 354.
Physiologie, ihr Einfluss auf den reinen Empirismus 295.
Platonismus der christl. Weltanschauung 358.
Politeia bei Aristoteles 122.
Politik des Aristoteles 121.
Popularphilosophie, deutsche 245.
Positivismus, Anfänge dess. 242; neuerer 262, 268.
Postulate, praktische bei Kant 251, 344, 398.
Potenz bei Aristoteles 112.

'otenzreihen Schellings 255.
'rincip der kleinsten Kraftanstrengung 297.
'rincipienlehre 81, 83.
'rincipium simplicitatis 300.
'syche, ursprüngl. materielle Bedeutung 354.
Psychologia rationalis bei Wolff 245.
Psychologie Verhältniss zu den Geisteswissenschaften 65, 69, 72, zu den Naturwissenschaften 72. Ps. Augustins 156, Leibniz' 229, Kants 251, materialistische 368.
Psychologismus Berkeley's 288, 392.
Pyrrhonismus 141.
Pythagoreer 277, 354, 373, 378.

Qualitäten, primäre, secundäre bei Locke 218, 281, Kritik derselben durch Berkeley 286.

Rationalismus 301, bei Hegel 332.
Raum bei Kant 248, 341, 396. R. als specifische Energie 296.
Realen Herbarts 259, 417.
Realismus 352, des Aristoteles 119, der Scholastik 163. Uebergang des Idealismus in R. 403. Dualistischer R. 405, sein Verhältniss zum Materialismus und Idealismus 406. Monistischer 410, monadologischer 416.
Realität bei Kant 342.
Recht, Begriff dess. bei Hegel 257.
Reflexion bei Locke 217.
Reflexionsmoral 450.
Relationen bei Locke 219.
Relativismus des Aristoteles 119.
Religionsphilosophie der Stoa 132, Epikurs 139, Kants 250.
Renaissance, Platonismus ders. 171, Eklekticismus ders. 172.
Renaissancephilosophie 175, 385.
Richtige Mitte, Princip ders. 447.
Rigorismus 447.

Satz der Identität bei Leibniz 322.
Satz des Widerspruchs bei Leibniz 322.
Schein 275, bei Plato 375.
Schema, die Zeit als solches bei Kant 248, 343.
Schöpfung aus nichts 153, bei Augustin 382.
Scholastik 160, 384, 408.
Secten der christlichen Kirche 150.
Seele, Begriff derselben bei Plato 105, bei Aristoteles 117, 407, bei Augustin 158, 383, bei Descartes 196, 199, 386, 409 bei Spinoza 212, bei Kant 344; metaphysische Bedeutung des Begr. 350; Theile derselben bei Plato 379.
Seelenvermögen Wolffs 245.
Sein 275, bei Leibniz 322, 391, im Panlogismus 327, bei Hegel 329, bei Kant 346, bei Plato 375, in der neuesten Philosophie 401.
Selbstentwicklung der Begriffe 327, der Monaden 389.
Selbsterhaltungen Herbarts 259.
Sensation bei Locke 217, 283.
Sensualismus 288, 290, Verhältniss Platos zu demselben 374.
Sinnenschein 276, bei Berkeley 393.
Sinneswahrnehmung im Sinne des naiven Empirismus 278, 355.
Sittengesetz bei Kant 251.
Sittlichkeit, objective bei Hegel 257.
Skepsis 279.
Skepticismus 141, 277, 303, 334, in Folge von Descartes' Philosophie 208. Kritischer Sk. 242. Verhältniss Platos zum Sk. 374.
Sociologie Comtes 262.
Sophistik 98, 279, 337, 356, 427, 433.

Spinozismus, sein Verhältniss zum Platonismus 413.
Spiritualismus 208.
Staatskirche bei Hobbes 204.
Staatslehre Platos 110, Augustins 159, des Thomas von Aquino 166, Hobbes' 203, Rousseaus 241, Fichtes 254.
Staatsordnung, ideale Platos 379.
Stetigkeit bei Leibniz 320, 389.
Stoff bei Kant 247, 396, bei Aristoteles 407.
Stoicismus 357.
Stoiker 125, 128, 308, 381, 447.
Störungen Herbarts 259.
Streben bei Leibniz 224.
Subjectivismus Berkeleys 237, 288.
Subordinatianismus 154.
Substanzbegriff bei Aristoteles 112, Spinoza 209, 317, Locke 219, Hume 243, 291, 293, 339, Kant 247, 342, Leibniz 319, Descartes 388, 409. Metaphysische Bedeutung desselben 350.
Summationsvorgänge, die psychischen Vorgänge als solche 365.
Sympathie in der Moraltheorie 243, 432.
Synthesis in der panlogistischen Methode 326, 328.

Tastsinn in Lockes Erkenntnisstheorie 284, bei Condillac 289.
Teleologie der Stoa 134, Wolffs 245, 414.
Theismus bei Leibniz 225, bei Kant 250.
Theodicee Leibniz' 231.
Theologia rationalis bei Wolff 245.
Theologie bei Aristoteles 44, bei Leibniz 231, bei Kant 251.
Theosophie der hellenistischen Philosophie 142, jüdische 142.
Thesis in der panlogistischen Methode 326, 328.
Traum 275.
Trinitätsdogma, athanasianisches 154.
Tugendbegriff bei Sokrates 101, Plato 379, 430, Aristoteles 119, 430.
Tugendlehre 425, 431, 445.
Tyrannis bei Aristoteles 122.

Unbedingtes bei Kant 343.
Unbewusstes bei Hartmann 265.
Undulationstheorie 283.
Unendlichkeitsbegriff, absoluter des Spinoza 317.
Universalia, Begriff derselben in der Scholastik 162.
Universalismus bei Kant 250; objectiver 453.
Universum bei Kant 344.
Unsterblichkeit bei Kant 345, bei Plato 380.
Ursache, ihr Begriff in der antiken Skepsis 337, bei Kant 342, Einheit derselben 356.
Urstoff des primitiven Materialismus 353.
Utilitarismus Bacons 193, Lockes 220, theologischer 435, Benthams 451.

Vernunft, active bei Aristoteles 116, 380, passive 116; als Schlussvermögen bei Kant 343.
Vernunftidee bei Kant 343.
Vertragstheorie bei Hobbes 203.
Verwirklichung bei Aristoteles 407.
Voluntarismus in der Metaphysik 416.
Vorstellen bei Leibniz 224, verworrenes bei Leibniz 321.

Wahrnehmung, sinnliche b. Plato 305.
Wahrnehmungsproblem in der Philosophie des Alterthums 279.

Wechselwirkung, Problem ders. bei Spinoza 213, bei Kant 342.
Welt, Ewigkeit ders. bei Aristoteles 115; intelligible W. bei Kant 398.
Weltanschauung, allgemeine Formen ders. 352; mechanische 282; christliche 381; naturwissenschaftliche, ihr Einfluss auf die neuere Ethik 448.
Weltgeist bei Hegel 257.
Weltseele 107, bei Plato 378.
Weltwille Schopenhauers 260, 418.
Werden, Begriff dess. bei Hegel 329.
Werthbegriffe, relative und absolute 34; ihre Bedeutung für den Idealismus 371.
Werthbeurtheilung, sittliche 424.
Wiedererinnerung bei Plato 306.
Wille bei Kant 250, 344, bei Schopenhauer 260, 333, 418, in den nativistischen Theorien 299.
Willensfreiheit bei Kant 344.
Willensmetaphysik Schopenhauers 416.
Wirbeltheorie Descartes' 197.
Wirklichkeitsphilosophie 254, Hegels 258.
Wissen bei Kant 251.
Wissenschaften, normative und explicative 36, theoretische 43, praktische 43, poietische 44, phänomenologische 76, systematische 76, genetische 76.
Wissenschaftslehre Fichtes 253, 324.

Zahlbegriffe bei Plato 378.
Zeit bei Kant 248, 341, 342, 396. Z. als specifische Energie 296.
Zirbel als Sitz der Seele (Descartes) 199.
Zoon politikon, der Mensch ein 437.
Zufall bei Aristoteles 114, bei Epikur 357.
Zweckbegriff bei Aristoteles 113, 307, bei Leibniz 321, 390, bei Wolff 322, in der demokritischen Atomistik 356.
Zwecke des sittlichen Thuns 424.

# Namenregister.

[Die Hauptstellen sind durch Sternchen bezeichnet.]


Abälard 164.
Albertus Magnus *164.
d'Alembert *49, 242, 294, 301.
Althusius 204.
Ampère *51.
Anaxagoras *96, 97, 131, 144.
Anaximander *90.
Anaximenes *91.
Anselmus von Canterbury 161, *164, *310, 323.
Apelt 146.
Aristoteles 1, 10, 11, *42, *111, 135, 136, 144, 165, 172, 189, 191, 279, 280, *306, 308, 360, 380, 408, 410, 429, 430, 437, *447, 455.
Arius 152.
Athanasius 154.
Augustinus *155, 310, 382, 391.
Avenarius 301.

Bacon, Francis *45, *189, 216.
Bacon, Roger 176.
Bäumker 146.
Bayle, Pierre 208, 338, 340.
Beneke 3, 10.
Bentham *51, 451, 455.
Berkeley *236, 243, 249, *285, 296, 300, 388, *392, 396, 397.
Böhme, Jacob, 178.
Boyle, Robert 362.
Brandes, G. 270.
Brandis 146.
Bruno, Giordano 178, 179, *183, 211, 233, 385, 391.
Büchner, L. 263, 366.
Burckhardt, Jac. 270.

Cantor, M. 270.
Cartesius siehe Descartes.
Champeaux, Wilhelm von 164.
Clemens von Alexandrien 153.
Cohen, H. 270, 405.
Collins 236.
Comte, Auguste 2, 10, *54, 262, 455.
Condillac 240, *289, 300.
Copernikus 184, 187.
Cudworth 208.

Decandolle 51.
Demokrit *95, 278, 280, 355, 356, 357, 359.
Descartes 189, *194, 202, 215, 228, 229, 244, 328, *313, 323, 328, 339, 360, *386, 391, *409, 410, 444.
Deussen 146.
Diderot 240, 365, 370.
Dilthey, W. 73, 270.
Döring 10.
Duns Scotus *166.

Ebert 170.
Eckhart, Meister 177.
Eicken, von 170.
Empedokles *95, 97, 278, 280.
Engels, Fr. 263, 366.
Epiktet 128.
Epikur 125, *137, 357.
Erdmann, J. Ed. 269.

Eucken, R. 270.
Euler 323.

Falckenberg 269.
Fechner, Gustav Theodor 265.
Feuerbach, Ludwig 263, 366.
Fichte, J. G. 1, 4, 10, *253, *324, 333, *401, 404, 455.
Fischer, Kuno 19, 269.

Galilei 187, 202, 280, 285, 294, 300.
Gall, Fr. 367, 371.
Garve 245.
Gassendi 201, *205, 359.
Geulinx *206.
Gierke 270.
Gomperz 146.
Gorgias 304, 337.
Grasserie 85.

Hamann 246, 338.
Harnack 170, 410.
Hartmann, Eduard von 265.
Harvey 229.
Haym, R. 270.
Hegel 1, 10, 19, 27, 30, *53, 255, *256, 268, *328, 334, *401, 404, 405, 454, 455.
Heinze 146, 170, 269.
Helvétius 240, 365, 450, 455.
Heraklit *93, 131, 135, 144, 277, 302, 308.
Herbart 2, 10, *259, *333, 334, 416, *417, 418, 419, 420, 422.
Herder 246.
Herrmann, W. 30.
Hettner, Herm. 270.
Heussler 270.
Hobbes, Thomas 189, *201, 359, 360, 370, 391, *435, 438, *450, 455.
Höffding 269, 270.
Holbach 241, 365, 371.
Hume, David 2, *242, *291, 294, 297, 298, 301, 339, 395, 452.

Jacobi, Fr. Heinr. 246.
Irenäus 153.
Jussieu 51.

Kaftan 10.
Kant 4, 24, 30, 209, *246, 324, *340, 347, *396, 402, 404, 405, 414, 420, 434, 441, *443, 445.
Kepler 187, 285.
Kleanthes 128.
Kratylos *94, 336.

Lagrange 242.
Lamettrie 240, 365, 370.
Lange, A. 19, 270.
Laplace 242.
Lasswitz 170, 270.
Lehmann, H. O. 85.
Leibniz 1, 10, *223, 244, *319, 323, 363, 365, *388, 391, 417, 418, 453, 455.
Lessing 245.
Leucipp *95.
Leuwenhoek 229.
Linné 51.
Lipps 3, 10.
Lipsius, F. R. 30.
Locke, John 2, 10, *216, 236, 244, *281, 285, 296, 451, 455.
Lotze, Hermann 4, 10, 264, 404, 405.
Lucretius Carus 280, 359.

Mach 301.
Malebranche *207.
Marc Aurel 128.
Marx, K. 263, 366.
Maupertuis 365.
Mendelssohn 245, 323.
Mill, John Stuart *59, 73, 262, 455.
Moleschott 263, 366.
More, Henry 208.
Mullach 280, 308, 359.
Müller, Johannes 295, 301.

Natorp 146, 270, 340.
Newton, Isaac 229, 282, 285, 294, 362.
Nicolai 245.
Nietzsche, Fr. 4, 266, 435, 438.
Nikolaus von Cues 176, 179, *180, 211.

Occam, Wilhelm von *168.
Origenes 153, 358.

Paracelsus, Theophrastus 177, 179, *182, 233, 385.
Parmenides *93, 308.
Pascal, Blaise 208, 338, 340.
Paul, Herm. 73.
Paulsen 270.
Pelagius 156.
Pfleiderer, E. 270.
Pfleiderer, O. 30, 270.
Philo *143.
Plato 1, 10, 11, *41, *99, *102, 131, 132, 136, 143, 144, 172, 279, 280, *304, 308, 323, 333, 374, 385, 391, 429, 430, 438, *440, 444.
Plotin *143.
Plutarch 280, 359.
Prantl 280.
Protagoras *98, 304, 337.
Pyrrho *141, 337.
Pythagoras *91.

Reimarus 245.
Reuter, H. 170.
Richter, R. 270, 396.
Rickert 74.
Riehl, A. 10, 270.
Ritschl, Albr. 30.
Ritter 170.
Roscellinus 164.
Rosenberger 270.
Rousseau *241.

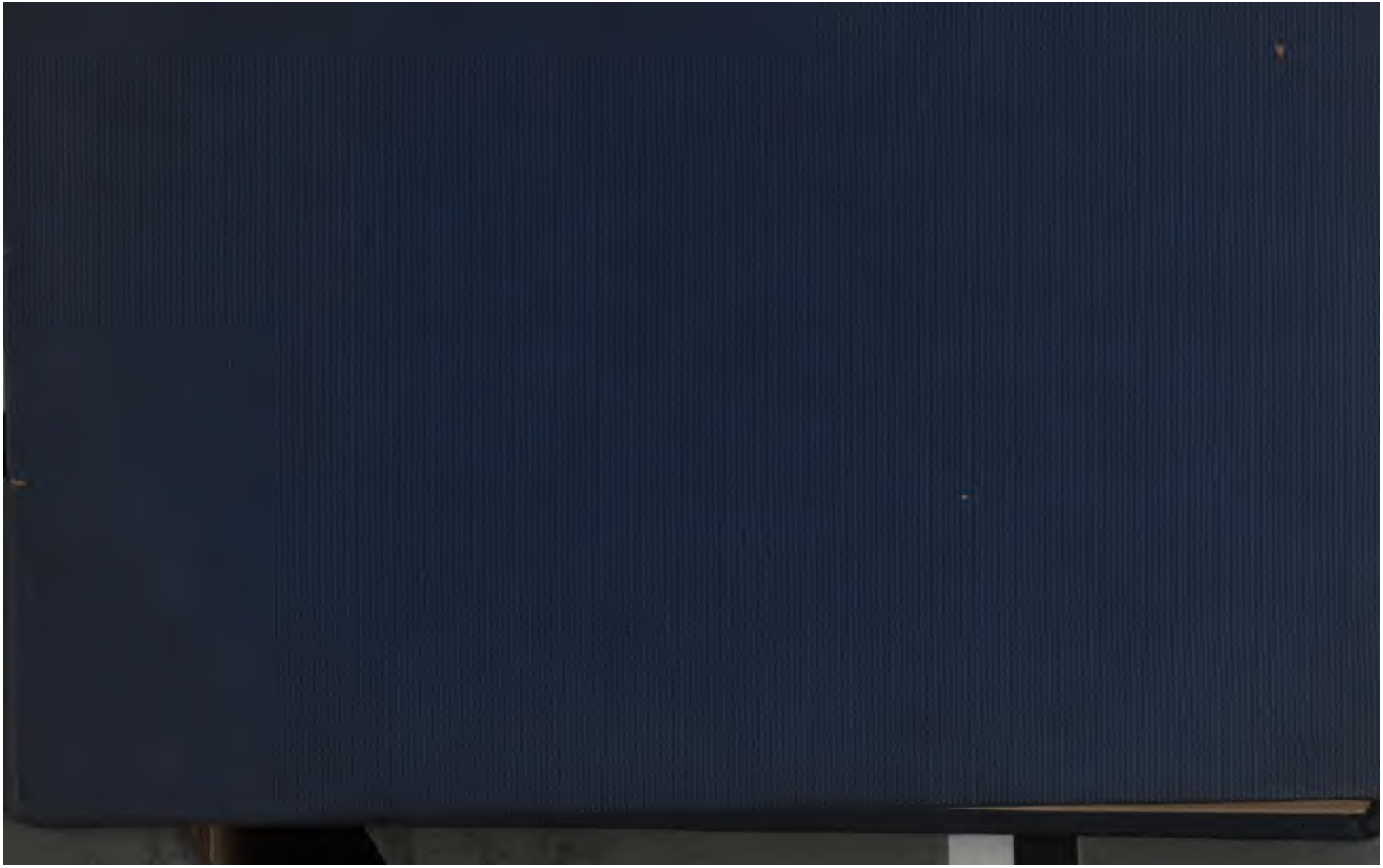
Schelling *255, *328, 333.
Schleiermacher 26, 30.
Schopenhauer 4, *260, *333, 334, 416, *418, 420, 422.
Schubert-Soldern 301.
Schuppe 301, 405.
Seneca 128.
Sextus Empiricus 337, 340.
Shaftesbury 452, 455.
Siebeck 146, 170.
Smith, Adam 243, 452, 455.
Sokrates 4, *99, 130, 428, 433.
Spencer, Herbert *56, 263, 453, 455.
Spinoza 209, *211, 230, 233, *316, 323, 328, 363, *410, 418, 422, *442, 444.
Stahl 270.
Stein, L. 270.
Stirner, Max 435, 438.

Tertullian *152, 358.
Thales *90.
Thomas von Aquino 12, *164, 384, 410.
Tindal 236.
Toland, John 236, 364, 368, 370.
Tönnies, F. 270.
Turgot 242.

Ueberweg 146, 170, 269, 396.

Vaihinger 270.
Voigt, G. 270.
Volkelt 270.
Voltaire 240.

Willmann 170.
Windelband 39, 74, 146, 269.
Wolff, Christian *244, 322, 323, 395, 413, 422.
Wundt 20, 30, 39, 73, 74, 85, 301, 371, 455.

Zeller 146.
Zeno *94, 125, 128, 130, 308, 336.
Ziegler 170.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.